UC-NRLF
$B 107 984

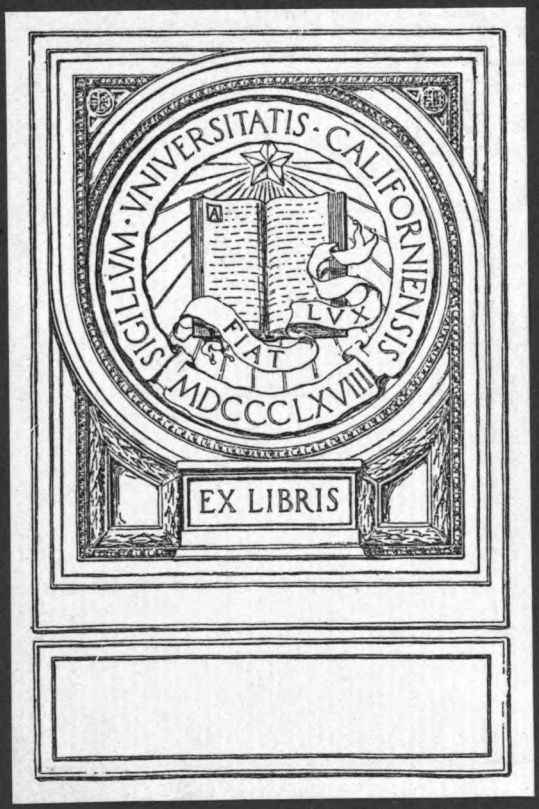
Handbuch für höhere Schulen
herausgegeben von Richard Jahnke

Ethik

von

August Messer

Digitized by Google



Digitized by Google

II 163

Digitized by Google

Digitized by Google

CALIFORNIA

Handbuch für höhere Schulen
zur Einführung in ihr Wesen und ihre Aufgaben
herausgegeben von Ministerialdirektor Dr. Richard Jahnke

Ethik

Eine philosophische Erörterung der sittlichen Grundfragen

Von

Dr. August Messer
o. Professor der Philosophie und
Pädagogik a. d. Universität Gießen

Zweite, verbesserte Auflage

1 9 2 5

Verlag von Quelle & Meyer in Leipzig

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

BJ
M4
1910

Alle Rechte, insbesondere das der Übersetzung, vorbehalten
Druck von
C. G. Naumann G. m. b. H.
in Leipzig

*

Digitized by Google

*

Meinem
lieben Schwager
Karl Neukirch
und seiner Frau
Klara, geb. Platz
zugeeignet

*

601295

Digitized by Google

Inhalt

Seite

I. Aufgaben der Ethik 1

II. Wesen und Geltung der Sittlichkeit 3
1. Klärung der wichtigsten ethischen Ausdrücke 3
2. Verhältnis der Sittlichkeit zu Religion, Sitte, Recht 5
3. Gegenstände der sittlichen Beurteilung 10
4. Gesinnung, Wille und Neigung 12
5. Der Gegenstand der rechtlichen Beurteilung 20
6. Bedingungen der sittlichen und rechtlichen Beurteilung 28
7. Das Freiheitsproblem 30
8. Der Sinn der sittlichen Wertung 42
a) Zur Theorie der Werte 42
b) Zur Psychologie der Wertung 48
c) Die verschiedenen sittlichen Wertprädikate 53
9. Das Prinzip der sittlichen Wertung 57
a) Das Problem und die Methode seiner Lösung 57
b) Die vernünftige „Menschennatur" als sittliche Norm 59
c) „Formale" ethische Theorien 64
d) Eudämonistisch-utilitarische Theorien 68
e) Biologistische Theorien 77
f) Evolutionistische Theorien 78
g) Eine „materiale" Theorie 79
h) Das Gewissen als entscheidende Instanz 81
i) Die Autorität im Sittlichen 87
10. Die Geltung der sittlichen Bewertung und die Verpflichtungskraft der sittlichen Normen 88

III. Individual- und Sozialethik 99
1. Der Einzelne und die Gemeinschaft 99
2. Das Verhältnis von Sittlichkeit, Recht und Staat 104
3. Die Sittlichkeit in ihrem Verhältnis zu Religion, Wissenschaft, Kunst und Wirtschaftsleben 108

IV. Die Verwirklichung des Sittlichen 116
1. Das Verhältnis der Pädagogik zu Ethik und Psychologie .. 116
2. Die Entwicklung der sittlichen Einsicht 117
3. Die Entwicklung des sittlichen Handelns 119
4. Erziehung und Freiheitsproblem 120
5. Die Verbindung individual- und sozialethischen Wirkens 123
6. Sittlichkeit und Religion 127

Schriften über Ethik 132

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

I. Aufgaben der Ethik

Auf allen Kulturgebieten geht die instinktive Betätigung dem philosophischen Nachdenken über die Ziele und Wege, die Normen und die Bedeutung dieser Betätigung voraus. Man hatte längst schon logisch gedacht und wissenschaftlich untersucht, man hatte die wertvollsten epischen, lyrischen und dramatischen Dichtungen geschaffen, ehe ein Aristoteles über das wissenschaftliche Denken und das dichterische Schaffen philosophierte und seine Logik und Poetik schrieb. Kurz: „Im Anfang war die Tat".

Man kann überhaupt die Philosophie auffassen als ein Nachdenken über die Kultur. Das Erste ist hier stets die Tat, dann folgt die Reflexion über die Tat. Aber sie bleiben nicht immer in diesem Nacheinander. Die philosophische Reflexion hinkt der kulturschaffenden Betätigung nicht immer nur nach, sie bleibt auch für das Tun nicht gleichgültig und bedeutungslos. Dabei ist ihre Wirkung nicht lediglich eine fördernde. Die Reflexion kann den instinktiven Glauben an Werte und Ideale, von dem das schöpferische Wollen belebt und getragen ist, wankend machen und zerstören, sie kann den kraftvollen Willen hemmen und lähmen. Jedoch, es ist doch nicht bloße Willkür, daß wir zu philosophieren beginnen. Mit einer gewissen inneren Notwendigkeit drängt das Geistesleben, das die Kultur hervorbringt, schließlich zur Philosophie. Und diese ist auch in hohem Maße positiv bedeutsam für die Kulturtätigkeit selbst. Sie führt dazu, deren Ziele und innere Gesetze klarer und bestimmter zu fassen, sie lehrt Irrwege meiden, sie übt Kritik an dem instinktiv Geschaffenen, ja sie vermag die Gefahren, die sie für den Glauben und die Energie des Naiven mit sich bringt, selbst auch wieder zu überwinden, indem sie die tiefere Berechtigung zuversichtlichen Glaubens erkennen läßt.

Eines der bedeutendsten Kulturgebiete ist die Sittlichkeit, die Moralität. Die philosophische Reflexion, die diese zum Gegenstand hat, ist die Ethik (oder Moralphilosophie). Sie findet die sittlichen Erscheinungen als Tatsachen der Erfahrung vor. Kulturgeschichte, Volkskunde, Ethnologie und andere Disziplinen dienen der Ethik als Hilfswissenschaften, die ihr eine Überfülle von Stoff

Digitized by Google

zur Verfügung stellen. Ihre erste Aufgabe wird sein, durch Besinnung über ihn zur Klarheit zu kommen, was denn Sittlichkeit eigentlich sei, anders ausgedrückt: worin ihr Wesen bestehe; ferner wie sich ihr Vorhandensein und ihre Entwicklung erklären lasse. Eine zweite Aufgabe entsteht, wenn die Frage auftaucht, ob denn die Sittlichkeit auch gültig sei, ob sie uns innerlich verpflichte. Ist diese Frage in bejahendem Sinne gelöst, so treten die beiden weiteren Aufgaben an uns heran: klarzustellen, was denn die Sittlichkeit von uns fordere, ferner ob und wie diese Forderungen verwirklicht werden können.

*

Digitized by Google

II. Wesen und Geltung der Sittlichkeit

1. Klärung der wichtigsten ethischen Ausdrücke

Wir wollen über das Wesen der Sittlichkeit Klarheit gewinnen durch philosophische Besinnung auf die sittlichen Tatsachen der Vergangenheit und Gegenwart. Bei diesem Vorgehen scheinen wir uns im Kreise zu drehen; denn um sittliche Tatsachen zu sammeln, müssen wir doch schon wissen, was wir mit dem Wort „sittlich" meinen. Was heißt das aber anderes als: wir müssen das Wesen des Sittlichen schon kennen. Indessen dieser „Zirkel" ist bei dem Beginn alles philosophischen Nachdenkens unvermeidlich. Mögen wir über Sittlichkeit oder Wissenschaft, über Kunst oder Religion zu philosophieren anfangen, zunächst muß die Bedeutung, die wir instinktiv aus unserem Sprachgefühl heraus mit diesen Worten verbinden, uns bei der Auswahl und Sammlung dessen leiten, was wir zum Gegenstand unserer Reflexion rechnen. Aber jener „Zirkel" ist auch unschädlich. Denn gerade durch die Reflexion werden wir die ursprüngliche, nur gefühlsmäßige, d. h. dunkle und unbestimmte, Wortbedeutung uns zu klarem Bewußtsein bringen und durch Unterscheidung von verwandten Bedeutungen bestimmter abgrenzen. Mit anderen Worten: wir werden den Begriff aus seiner unvollkommenen, „vorwissenschaftlichen" Gestalt überzuführen suchen in eine Fassung, die den Anforderungen des „wissenschaftlichen" Denkens entspricht. — Alles Philosophieren ist eben auch wissenschaftliches Denken oder sollte es wenigstens sein —.

Das griechische Wort Ethos (ἦθος) bedeutet bei Homer Wohnstätte von Menschen und Tieren, später bezeichnete es die durch die gewohnte Umgebung bedingte Gemütsstimmung, dann überhaupt das Gemüt, den Charakter. An diese Bedeutung knüpfte Aristoteles an, als er gewisse Tugenden, die auf Übung und Gewöhnung (ἔθος) beruhen, als ethische von den sog. dianoetischen unterschied, die er auf vernünftige Einsicht zurückführte. Man hat dann in der Schule des Aristoteles und später in der Philosophie schlechthin die Erörterungen über die Tugenden und was damit zusammenhängt als „Ethik" bezeichnet.

Digitized by Google

Cicero, der ja überhaupt für die Schöpfung einer philosophischen Terminologie im Lateinischen von größter Bedeutung war, hat Ethik mit philosophia moralis wiedergegeben. Er hat dabei unberücksichtigt gelassen, daß das Wort mos (Sitte) sich mit ethos im Sinne des Aristoteles nicht völlig deckte, da die Römer bei mos nicht sowohl an Inneres wie Richtung des Gemüts und Charakters als vielmehr an die äußere Sitte und das dadurch geregelte Verhalten dachten.

Unser Wort „sittlich" ist wohl eine Art Übersetzung von „moralis", ebenso wie Sittlichkeit von „moralitas" (Moralität). Wenn es gegenwärtig im Sprachgebrauch des praktischen Lebens nicht selten üblich ist, den Ausdruck „Sittlichkeit" (und „Unsittlichkeit") nur auf das geschlechtliche Gebiet zu beziehen, so bedeutet dies eine Einengung der Wortbedeutung, von der sich die Ethik fernhalten sollte, da sie sonst einen passenden Ausdruck für die Bezeichnung ihres Gesamtgebiets ohne Grund preisgeben würde.

Übrigens sind solche zusammenfassenden, ganz allgemeinen Begriffe wie ethisch, moralisch, sittlich erst Erzeugnisse des philosophischen Nachdenkens. Ehe dieses einsetzt, finden wir im Sprachgebrauch der Völker im wesentlichen nur Worte, die bestimmte Arten von lobens- oder tadelnswerten Verhaltungsweisen oder Charaktereigenschaften bezeichnen, wie tapfer, feige oder gerecht, fromm, stolz und ihr Gegenteil. Selbst die Begriffe „gut" und „böse" haben nicht von vornherein die Bedeutung allgemeinster sittlicher Prädikate. Im Indischen z. B. fließt das Gute mit dem Wahren, das Böse mit dem Falschen zusammen; der Grieche dachte bei seinem Wort für gut (ἀγαθός) ursprünglich an alles was Bewunderung erregte; das deutsche „gut" hängt mit einem Wortstamm zusammen, der etwa soviel als „passend" bezeichnet, deutet also wohl auf eine besondere Schätzung des Gemeinnützigen hin. Dasselbe gilt für das Wort Tugend (das ja mit „taugen" verwandt ist), während das lateinische „virtus" (vir = Mann) zunächst die Mannhaftigkeit und Charakterfestigkeit bezeichnete. Wie durch die philosophische Ethik die Gesamtbenennungen für das Sittliche geschaffen worden sind, so hat sie auch erst den Ausdrücken „gut", „böse" („schlecht"), „Tugend" jene allgemeine Bedeutung gegeben, die uns geläufig ist. Dabei läßt es sich der allgemeine Sprachgebrauch freilich nicht nehmen, jene Adjektive auch auf außersittliche Eigenschaften anzuwenden, so wenn wir von „guten" oder „bösen" Augen, von einer „guten" oder „schlechten Zigarre usw. reden.

Anziehend ist es auch, die Bezeichnungen für besondere sittliche Begriffe in ihrer Bedeutungsentwicklung zu verfolgen. So be-

Digitized by Google

deutet „gerecht" ursprünglich, was den geraden Weg geht, „fromm" soviel wie tauglich, nützlich (man denke an die Redeweise „zu Nutz und Frommen"). Vielfach läßt sich auf dem sittlichen Gebiet — wie auch sonst — eine Verinnerlichung der Wortbedeutungen beobachten, indem Worte, die ursprünglich äußere, sinnlich wahrnehmbare Eigenschaften bezeichnen, auf geistige übertragen werden. So enthält schon der Wortschatz in seinen Wandlungen Spuren einer Entwicklung, die das sittliche Bewußtsein selbst durchgemacht hat. Als die wichtigsten Bedingungen dieser Entwicklung ergeben sich für die kulturgeschichtliche Betrachtung die Religion und das durch Sitte und Recht geregelte Gemeinschaftsleben. Diese Betrachtung zeigt uns zugleich, wie erst im Verlaufe der Kulturentwicklung die Sittlichkeit sich als etwas Besonderes loslöst von Religion, Sitte und Recht, und so erleichtert sie es uns auch, das Wesen der Sittlichkeit im Unterschied von jenen anderen Kulturgebilden bestimmter zu erfassen.

2. Verhältnis der Sittlichkeit zu Religion, Sitte und Recht

Die Religion kann nicht aus anderen Elementen des Geisteslebens abgeleitet werden, sie ist weder aus dem theoretischen Trieb nach abschließender Weltbetrachtung und Welterklärung noch aus dem sittlichen Bedürfnis nach einer gerechten Weltordnung entstanden, in so innige Beziehung sie auch mit beiden getreten ist. Das Besondere des religiösen Verhaltens liegt wohl in Wertgefühlen, die als solche erlebt sein müssen, damit begriffliche Erörterungen darüber überhaupt verstanden werden können. Da sie aber, wie alle Wertgefühle, auf Gegenstände (die natürlich auch persönlich gedachte Wesen sein können) gerichtet sind, so lassen sich gewisse Merkmale dieser religiösen Objekte — d. h. des „Heiligen" oder „Göttlichen" — angeben[1].

Dahin gehört das Geheimnisvolle, Verborgene, das zugleich Furcht, Scheu, ja Grausen erregt, das die Kreatur demütig verstummen und erzittern läßt vor dem, was über aller Kreatur ist.

In seltsamem Gegensatz zu diesen Momenten, die den Menschen gleichsam niederdrücken und abweisen als einen Unwürdigen, steht ein eigentümlich Anziehendes, Bestrickendes, Bezauberndes. Das Mysterium ist nicht bloß das Schreckhafte und Wunderbare, sondern auch das Lockende und Wundervolle. Das religiöse Erleben umfaßt nicht nur „Zagen und Zittern" und Unseligkeit, sondern auch Entzücken und höchste Beseligung bis zum Rausch und zur Verzückung.

In dieser — freilich auch nur in dieser — Seite des religiösen

[1] Vgl. Rudolf Otto, „Das Heilige" 1917 u. öfter.

Digitized by Google

Erlebens ist es auch begründet, daß „die Götter — nach Ludwig Feuerbachs Ausspruch — die verwirklicht gedachten Wünsche des Menschen" sind und daß Wundt zu der Begriffsbestimmung kommen konnte: „Religiös sind alle die Vorstellungen und Gefühle, die sich auf ein ideales, den Wünschen und Forderungen des menschlichen Gemütes adäquates Dasein beziehen." Ebenso erklärt es sich, daß die Götter allmählich sittliche Vorbilder für die Menschen geworden sind und zugleich als Träger einer idealen, über allem Sinnlichen erhabenen Weltordnung gedacht wurden.

Aber die Verschmelzung des Religiösen und Sittlichen hat sich nicht ohne Hemmungen und Kämpfe und niemals restlos vollzogen. Aus den dunkeln und schreckhaften Bezirken des religiösen Erlebens stammen Züge der Göttergestalten, die sich nicht restlos ethisch deuten lassen. Dazu kommt, daß dies sittliche Bewußtsein selbst in Entwicklung ist und vielfach in rascherer als das religiöse, das bekanntlich in besonderem Grade das Überlieferte zäh festhält. So wurde aus einem vorgeschrittenen sittlichen Bewußtsein heraus oft scharfe Kritik geübt an Eigenschaften und Taten von Göttern, die für ein weniger entwickeltes ethisches Gefühl noch ganz unanstößig gewesen waren. Man denke etwa daran, wie die homerischen Götter nicht bloß Vorbilder der Tugend sind, sondern auch groß in Haß, List, Trug, Gewalttat und sinnlicher Leidenschaft, wie der Jahve des alten Testaments seine Feinde in zornigem Grimm schonungslos verfolgt. —

Wie das ganze Leben auf früheren Kulturstufen von Religion durchwaltet ist, so sind auch die Sitten vielfach durch religiöse Vorstellungen bedingt oder beeinflußt. Sie waren z. T. ursprünglich geradezu Kulthandlungen. Man war überzeugt, daß Gunst oder Ungunst der Götter und Dämonen von bestimmten Opfern, Gebeten, Zeremonien abhing. Deshalb fühlte man sich an sie gebunden und beobachtete sie genau. Auch dann noch, als der ursprüngliche religiöse Sinn solcher Sitten in Vergessenheit geriet und man sie neuen Zwecken dienstbar machte oder sie nur noch als unverstandener „Brauch" fortlebten. Manche Sitten mögen auch außerreligiösen Ursprung haben, so wenn bei zahlreichen Stämmen in gewissen Hochzeitszeremonien unverständlich gewordene Spuren älterer Eheformen (durch Raub oder Kauf) oder des sog. Mutterrechtes (wonach die Kinder der Familie der Mutter zugehören) sich erhielten. Jedenfalls ist neben der Religion (und meist in enger Verschmelzung mit ihr) die Sitte für das Verhalten der Menschen um so stärker bestimmend, je weniger entwickelt noch die Kultur ist. Wie man sich nährt, kleidet, schmückt, wie man wohnt, den Acker bestellt, mit den Mitmenschen oder mit den Göttern

Digitized by Google

verkehrt, das ist durch gewisse allgemeine Gewohnheiten des Handelns (d. h. eben durch „Sitten") festgelegt und dem Einzelnen vorgeschrieben, ja selbstverständlich. Nicht Freiheit und willkürliche Betätigung des Einzelnen ist der ursprüngliche Zustand, sondern strenge Bindung durch religiösen Glauben und die Sitte. Daß der Mensch einen freien Spielraum für die Gestaltung seines Lebens nach individuellem Geschmack und Urteil gewinnt, ist eine späte Errungenschaft der Kultur, und diese individuelle Freiheit ist auch heute noch im Dorf viel geringer als in der Stadt.

Ursprünglich umfaßt die Sitte als die in einer Volks- oder Stammesgemeinschaft herrschende Norm des Verhaltens auch das, was sich später als „Recht" und als „Sittlichkeit" von ihr abgehoben hat. Vorschriften für das Verhalten, d. h. für Handlungen wie für Unterlassungen, enthalten auch diese beiden. Aber die Art des Zwanges, der die Befolgung jener Normen einigermaßen sichert, ist verschieden. Bei den Rechtsgesetzen sind es äußere Strafen, bei den sittlichen Gesetzen innere Pflichtgebote. Bei der Sitte ist es der Nachahmungstrieb und die Macht der Gewohnheit, die Scheu, es anders zu machen als die anderen und dadurch „aufzufallen", nicht zuletzt aber auch die Furcht vor sozialen Nachteilen: übler Nachrede, Mißachtung, schlechter Behandlung. Ursprünglich steht auch die ganze Rechtsordnung unter dem Zwang und Schutz der Sitte. Wie diese die Art zu essen oder sich zu kleiden regelt, so auch die Art, Eigentum zu erwerben, Verträge zu schließen, Verbrechen (etwa durch Blutrache oder Wergeld) zu sühnen.

Die Scheidung von Recht und Sitte vollzieht sich so, daß dem ersteren Gebiet die Normen zufallen, deren Befolgung für die Gemeinschaft besonders wichtig ist, so daß sie dafür physische Zwangsmittel aufbietet[1], während der Sitte diejenigen Normen verbleiben, deren Durchsetzung dem „moralischen" Zwang der Gewohnheit, der Nachahmung, der Scheu vor der öffentlichen Meinung anheimgegeben bleibt. In dem allem liegt zwar eine gewaltige seelische Macht, aber gleichwohl *rät* die Sitte streng genommen nur zur Befolgung an (trotz ihrer starken Druckmittel), während Recht wie Sittlichkeit unbedingt *verpflichten*. Dem *Recht* bleibt mit der Sitte noch lange gemein, daß sie beide gelten infolge tatsächlicher, gewohnheitsmäßiger Übung. Die ursprüngliche Form des Rechtes ist das „Gewohnheits"recht. Das regelmäßig Geschehende ist hiernach das Rechtmäßige. Neben es tritt dann erst

[1] Die Anschauung hierüber kann wechseln. So war nach preußischem Landrecht die Unterstützung notleidender Geschwister erzwingbare Rechtspflicht; nach dem Bürgerlichen Gesetzbuch ist sie es nicht mehr. Sitte (und sittliche Norm) müssen jetzt ausreichen, um zu dieser Unterstützung anzuhalten.

Digitized by Google

später das formulierte oder gar geschriebene Gesetz. Sein Ursprung ist nicht einfach die Sitte, das Herkommen, sondern der menschliche Wille, dem es freisteht, das Herkommen zu billigen oder auch zu verwerfen. Indessen wird das Gesetzesrecht das im Volke lebende Gewohnheitsrecht nie völlig umfassen und ersetzen, es wird sich auch nie von ihm willkürlich entfernen dürfen. „Nichts vermögen die Gesetze ohne die Sitten," sagt schon ein römischer Satz. Ein Gesetz „gilt" eben nur dann, wenn es im Durchschnitt auf tatsächliche Befolgung rechnen kann. Es ist dem Rechte wesentlich, nicht nur ein über dem Wollen schwebendes Sollen, sondern eine tatsächlich wirkende Macht im Leben und Verhalten des Volkes zu sein. So wird zwar die Gesetzgebung, zumal auf höherer Kulturstufe, im einzelnen Neues schaffen können, aber im allgemeinen wird sie sich darauf beschränken müssen, solche Normen zu besiegeln und mit physischen Zwangsmitteln auszustatten, die schon als Sitten oder als sittliche Forderungen sich im Volke entwickelt haben.

Die Normen der Sittlichkeit sind dagegen nicht entfernt im gleichen Maße wie die des Rechtes an das Gebiet des tatsächlich Geübten, der Sitte, gebunden. Wer ein sittliches Gebot, z. B. das der Feindesliebe als „gültiges" erlebt, der braucht an dieser Geltung nicht irre zu werden durch die Erfahrung, daß es selten befolgt werde. Die großen sittlichen Vorbilder und Erzieher der Menschheit, ein Buddha, Sokrates, Jesus, Franz von Assisi u. a., haben sich in ihren Normen und Idealen nicht gebunden an das, was sie als Sitte vorfanden; sie sind oft weit darüber hinausgegangen.

Und neben der größeren Entfernung von der Wirklichkeit des durchschnittlichen („normalen") Verhaltens unterscheidet noch ein weiteres Merkmal die Sittlichkeit vom Recht (und zugleich auch von der Sitte). Die erstere geht primär auf die Gesinnung, die beiden letzteren gebieten zunächst nur ein gewisses äußeres Verhalten, ja die Sitte beschränkt sich völlig auf dieses. Auch da, wo das Recht an die Gesinnung (etwa an die Absicht zu töten) Rechtsfolgen anknüpft, tut es dies ausschließlich um der daraus zu erwartenden Handlungen willen. Daher sind Beziehungen, deren wesentliche Bedeutung nicht in einem äußerlichen Verhalten, sondern in der Gesinnung liegt, aus der jenes hervorgeht, einer rechtlichen Regelung unfähig. Die Liebe zu Gott, zum Vaterland, zum Freunde, zur Gattin kann man nicht durch Gesetz oder Sitte erzwingen, ebensowenig strenge Wahrhaftigkeit oder Opferwilligkeit oder die rechte Achtung vor anderen oder der eigenen Person.

Soweit aber innere Momente vom Recht berücksichtigt werden (was freilich nur in beschränktem Umfang der Fall ist), wird es sie

Digitized by Google

im Einklang mit dem sittlichen Bewußtsein zu bewerten haben. So nimmt unser Bürgerliches Gesetzbuch mehrfach Bezug auf Verstöße „gegen die guten Sitten" (dieser das lateinische contra bonos mores allzu wörtlich übersetzende Ausdruck bezeichnet tatsächlich hier das sittliche Volksbewußtsein). So sagt der § 138: „Ein Rechtsgeschäft, das gegen die guten Sitten verstößt, ist nichtig"; der § 826: „Wer in einer gegen die guten Sitten verstoßenden Weise einem anderen vorsätzlich Schaden zufügt, ist dem anderen zum Ersatz des Schadens verpflichtet." Ähnlich bestimmt ein Gesetz gegen den unlauteren Wettbewerb von 1909 in § 1, daß jeder, der im geschäftlichen Leben zu Zwecken des Wettbewerbs Handlungen vornimmt, die gegen die guten Sitten verstoßen, auf Unterlassung und Schadenersatz in Anspruch genommen werden kann.

Über die Anwendung solcher Verweise auf das Sittengesetz sagt Otto v. Gierke (Ztschr. „Logos" Bd. VI, H. 3, S. 214); „Der Richter soll selbstverständlich nicht von seinem subjektiven sittlichen Empfinden ausgehen. Er soll aber auch nicht ein objektives Ideal der höchsten Sittlichkeit zugrunde legen. Vielmehr soll er die in der Volksgemeinschaft lebendigen Anschauungen über das, was im Rechtsverkehr sittlich erlaubt ist, befragen und ein Tun oder Unterlassen als Verstoß gegen die guten Sitten brandmarken, das nach der Durchschnittsanschauung der anständig und billig denkenden Menschen sittlich verwerflich ist." Entsprechendes gilt denn auch für sonstige Bezugnahmen des Gesetzes auf das sittliche Bewußtsein. So heißt es z. B. im § 157 des BGB.: „Verträge sind so auszulegen, wie Treu und Glaube mit Rücksicht auf die Verkehrssitte es erfordern." Für die Schuldverhältnisse bestimmt § 242: „Der Schuldner ist verpflichtet, die Leistung so zu bewirken, wie Treu und Glaube mit Rücksicht auf die Verkehrssitte es erfordern." Ebenso werden an den „Mißbrauch" des ehelichen oder elterlichen Rechtes (in § 1353 f. und 1666) Rechtsfolgen geknüpft

Alle solche Beispiele zeigen, daß die bei steigender Kultur eintretende Sonderung und Verselbständigung von Recht, Sitte und Sittlichkeit nicht isolierende Trennung und Entfremdung bedeutet.

Trotz dieses Zurückgreifens des Rechtes auf die Sittlichkeit bleiben aber die oben aufgewiesenen Unterschiede beider bestehen. Als ein weiterer ist noch folgender zu nennen.

In der Sitte und im Recht gebietet die Gemeinschaft oder ein äußerer Gesetzgeber dem Einzelnen, in der Sittlichkeit (wenigstens auf ihrer obersten Entwicklungsstufe) jeder sich selbst, sofern er — innerlich reif und selbständig geworden — nur noch den Geboten seines Gewissens sich unterworfen fühlt. Infolgedessen ist es möglich, daß der Einzelne in seinem Gewissen zu Taten oder Unter-

Digitized by Google

lassungen sich verpflichtet fühlt, die weder Sitte noch Recht ihm gebieten, ja sogar zu solchen, die sie ihm verbieten. Sein Gewissen kann geltendes Recht als Unrecht, herrschende Sitten als Unsitten verurteilen, aber auch weit höhere Anforderungen an ihn stellen als Sitte und Recht. Und während deren Normen allgemeinen Charakter tragen, Gleiches von allen fordern, kann das Gewissen in seinem Gebot sich individualisieren. Der Einzelne fühlt sich etwa zu einem Tun verpflichtet, das er von anderen nie fordern würde.

Diese Stufe der sittlichen Entwicklung, auf der für den Einzelnen sein Gewissen oberste Beurteilungsinstanz ist, wollen wir ins Auge fassen, wenn wir nunmehr versuchen, das Wesen des Sittlichen noch genauer zu bestimmen.

3. Gegenstände der sittlichen Beurteilung

Wir fragen zunächst: wer oder was kann sinnvoll sittlich oder unsittlich genannt werden? Anders ausgedrückt: welches ist der Gegenstand sittlicher Beurteilung? das Subjekt, dem die sittlichen Prädikate (gut, böse usw.) beigelegt werden? Den allgemeinen Sinn dieser Prädikate setzen wir dabei vorläufig als bekannt voraus; ihn bestimmter zu fassen, wird eine weitere Aufgabe sein.

Die Besinnung auf unser Sprachgefühl und auf unseren tatsächlichen instinktiven Gebrauch der Worte „gut" und „böse" im sittlichen Sinne zeigt uns, daß wir sie nicht auf Sachen, sondern nur auf *persönlich* gedachte Wesen anwenden. Wenn wir auch von einer guten Maschine oder Mahlzeit oder von einer bösen Sache oder Krankheit reden, so sagt uns doch unser Sprachgefühl, daß hier nicht der eigentlich „sittliche" Sinn dieser Worte gemeint ist. Als „*Person*" dürfen wir jedes Subjekt vernünftiger Akte, jeden Träger zweck- und damit sinnvollen Verhaltens bezeichnen. Insofern können nicht nur Menschen Gegenstand sittlicher Beurteilung sein, sondern auch Tiere und Pflanzen, sofern sie wie im Märchen oder in der Tiersage als persönliche Wesen gefaßt werden; ebenso handelt es sich um sittliche Eigenschaften, wenn der religiös Gläubige Geister gut oder böse nennt, wenn er Engel und Teufel unterscheidet.

Versuchen wir aber noch genauer zu bestimmen, was an den Personen sittlich beurteilt wird. Schon daß wir von guten oder bösen Menschen oder Geistern reden, läßt erkennen, daß wir der Person als solcher — sozusagen in ihrem Gesamtbestand — die sittlichen Eigenschaften zusprechen. Daß dafür beim Menschen nicht die rein physischen Momente wie Körpergröße, Haut- und Haarfarbe maßgebend sind, ist unbestreitbar; vielmehr gilt uns als

Digitized by Google

Träger der sittlichen Eigenschaften die Gesinnung und weiterhin der Charakter, jener relativ dauernde geistige Bestand im Menschen, aus dem sein Verhalten hervorgeht. Aber es wäre eine unzutreffende Ausdeutung unseres sittlichen Sprachgebrauchs, wenn wir nur annähmen, daß bei ihm das Physische am Menschen gar nicht in Betracht käme oder bewußt ausgeschaltet würde. Der Begriff der Person liegt sozusagen diesseits der Scheidung des Gegebenen in Physisches und Psychisches; er ist psychophysisch neutral[1].

Auch die Handlungen der Personen bewerten wir sittlich. Handlung ist ebenso wie Person ein psychophysisch neutraler Begriff. Gewiß kann es rein innere Handlungen geben wie etwa ein absichtliches Nachdenken oder den Kampf gegen eine sittliche Versuchung. (Daß auch hierbei physische Vorgänge im Gehirn sich abspielen, kommt uns nicht als Bestandteil der Handlung zum Bewußtsein.) Aber sobald die Handlung nach außen hervortritt, enthält sie auch physische Elemente, nämlich Körperbewegungen, die freilich nicht für sich die Handlung bilden, sondern nur sofern sie von der Gesinnung, dem Wollen, den Absichten der Person gewissermaßen beseelt sind.

Eben die sittliche Beurteilung der Handlungen bringt uns zum Bewußtsein, daß wir nicht bloß dem relativ Bleibenden in der Person, ihrer Gesinnung, ihrem Charakter, ihrer Willensrichtung ethische Prädikate beilegen, sondern auch ihren einzelnen Akten. Wenn nach Kant nichts in der Welt „ohne Einschränkung gut" (d. h. eben „sittlich" gut) genannt werden darf als allein der gute Wille, so ist das richtig, sofern unter „Wille" nicht nur dauernde Willensrichtungen, sondern auch die einzelnen Willensakte mit Einschluß der Handlungen verstanden werden.

Übrigens muß beachtet werden, daß „Handlung" als Objekt der sittlichen (wie der rechtlichen) Beurteilung in dem weiten Sinn des „Verhaltens" aufzufassen ist, das sowohl gewollte Betätigungen wie Unterlassungen umschließt. Denn auch das kann jemand zugerechnet werden, daß er bestimmte Handlungen nicht ausführte. Man denke etwa an einen Bahnwärter, der die Schranke nicht schloß, oder an einen Arzt, der einen Krankenbesuch oder die Anwendung eines Mittels unterließ, obwohl eine Pflicht dazu vorlag.

Wenn nun die Besinnung auf unser instinktives sittliches Urteilen zeigt, daß wir sowohl die Gesinnung wie die Handlung (im weiteren Sinn) als Träger des sittlichen Wertes oder Unwertes ansehen, so darf dies nicht so aufgefaßt werden, als würden diese

[1] Vgl. William Stern, Die Psychologie und der Personalismus, 1917.

Digitized by Google

beiden Faktoren unabhängig voneinander oder wohl gar im Widerstreit miteinander sittlich bewertet, so daß es etwa bei der Beurteilung des Handelns nicht auf die Gesinnung ankäme oder daß gar aus guter Gesinnung ein böses Handeln hervorgehen könnte oder endlich daß das Umgekehrte möglich wäre wie bei „jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft".

4. Gesinnung, Wille und Neigung

Unter „Gesinnung" verstehen wir eine relativ dauernde Gemütsbeschaffenheit, der die Tendenz innewohnt, das Verhalten zu bestimmen. Die relative Dauer schließt nicht aus, daß wir von einem Wandel oder einer Änderung der Gesinnung reden. Anderseits scheint es mir nicht dem allgemeinen Sprachgebrauch gemäß zu sein, die einzelnen Regungen und Äußerungen der Gesinnung selbst „Gesinnungen" zu nennen. Unter den Begriff der Gesinnung fallen zunächst Liebe und Haß mit ihren Unterarten Freundlichkeit, Zuneigung, Gunst, Wohlwollen und Feindseligkeit, Abneigung, Ungunst, Übelwollen.

Stets haben diese Gesinnungen eine Richtung auf Gegenstände, die Personen (auch Personengemeinschaften) oder Sachen sein können. Dabei ist diese innere Richtung nicht bloß ein theoretisches, gleichsam ruhendes Bewußtsein von etwas wie beim bloßen Wahrnehmen oder Denken, sondern bildlich gesprochen eine Hinbewegung, ein Hinströmen, womit eben die Tendenz zu Handlungen gegeben ist, in denen sich Liebe und Haß äußert. Es liegt in der Liebe sozusagen die sachliche Forderung, den geliebten Gegenstand zu fördern, im Haß die, ihn zu schädigen. Das verleitet leicht dazu, überall da, wo wir Streben nach Förderung oder Schädigung wahrnehmen, auch Liebe oder Haß vorauszusetzen. Darin können wir aber irren. Denn das Streben andere zu fördern kann z. B. auch aus Eitelkeit oder der egoistischen Hoffnung auf Gegendienste hervorgehen. Übrigens muß die Gesinnung nicht immerfort zu einem Streben führen. Denn allem Streben ist ein Moment unbefriedigten Drängens wesentlich. Dieses aber kann fehlen oder schwinden und die Gesinnung doch vorhanden sein, z. B. als eine in ihrem Gegenstand gleichsam befriedigt ruhende Liebe.

So wenig die Gesinnung mit einem Streben oder einer Willensrichtung notwendig verbunden oder gar mit ihr einerlei ist, so wenig sind Liebe und Haß bloße Werthaltungen (positiver und negativer Art)[1]. Ich kann einen Menschen hochschätzen oder gering achten,

[1] Darin stimme ich mit Max Scheler (Der Formalismus in der Ethik, 1916) überein, dem ich für diesen Abschnitt manches verdanke.

Digitized by Google

ohne ihn deshalb zu lieben oder zu hassen; ja man kann sogar jemand lieben, den man verachtet, und jemand hassen, den man hochachten muß. Freilich hat die positive oder negative Wertung die Tendenz, Liebe oder Haß zu erzeugen, und noch stärker beeinflussen diese Gesinnungen unsere Wertschätzungen. Daß wir geliebte Menschen überschätzen, vergöttern oder in unseren Feinden leicht Bösewichter und Schurken sehen, ist ja eine häufige Erfahrung.

Liebe und Haß können wir dagegen a s „Gefühle" bezeichnen, nur dürfen wir diesen Begriff dann nicht einschränken auf Lust und Unlust, denn diese sind mit Liebe und Haß nicht identisch, können vielmehr in mannigfachen Beziehungen zu ihnen stehen. Man kann in lustvoller Stimmung sein, ohne zu lieben. Und wenn Spinoza behauptet, „Liebe sei nicht anderes als Lust, verbunden mit der Vorstellung ihrer äußeren Ursache", so ist dem entgegenzuhalten, daß man Lust an etwas, z. B. an einem komischen Menschen, haben kann, ohne ihn zu lieben. Indessen ist zugegeben, daß lustvolle Stimmung zu Regungen der Liebe geneigt macht, und daß der Mensch, zumal bei mangelhafter Urteilskraft, leicht das liebt, was ihm Lust bereitet, und das haßt, was ihm Unlust verursacht. Da die Liebe eine Seinsbejahung des geliebten Gegenstandes in sich schließt, so wird dessen Anblick in der Regel lustvoll sein, während der Haß mit seiner Richtung auf Verneinung und Vernichtung durch den Anblick unlustvolle Enttäuschung erfährt. Aber es gibt auch unlustvolle, schmerzliche Liebe und anderseits lustvollen, triumphierenden, jubelnden Haß, zumal wenn er sich mit Schadenfreude verbindet.

Es wäre übrigens eine unzulässige Verengung des Sprachgebrauches, wenn wir den Begriff „Gesinnung" lediglich auf Liebe und Haß und ihre besonderen Formen einschränken wollten. Wir sprechen doch auch von guter, edler, opferwilliger, anderseits von böser, schlechter, egoistischer, gemeiner, schmutziger, niedriger Gesinnung, ferner sind uns die Ausdrücke nationale, politische, kirchliche, religiöse Gesinnung geläufig. In allen diesen Fällen handelt es sich um gewisse relativ bleibende seelische Faktoren, die für das Verhalten bestimmend sind. Diese Faktoren genauer zu analysieren und zu beschreiben, kann der Psychologie überlassen bleiben. Für unsere ethische Betrachtung mag die Feststellung genügen, daß die Gesinnung als Quell des Verhaltens Gegenstand der sittlichen Beurteilung ist.

Da auch mit dem Wort „Charakter" die relativ dauernde innere Struktur der Person bezeichnet wird, sofern sie für das Verhalten bestimmend ist, so liegt es nahe, diesen Begriff mit dem der

Digitized by Google

Gesinnung gleichzusetzen. Indessen, soviel sie auch Gemeinsames haben mögen, sie decken sich nicht. — Wir sehen dabei von der engeren (prägnanten) Bedeutung von Charakter ab, die vorliegt, wenn wir einen Menschen kurzerhand einen „Charakter" nennen. — In seiner gewöhnlichen weiteren Bedeutung unterscheidet sich u. a.[1] dieser Begriff dadurch von dem der Gesinnung, daß er formale Bestimmungen wie ein starker, schwacher, unfertiger, reifer Charakter zuläßt, die wir der Gesinnung nicht beilegen. Letzterer Begriff bezieht sich wesentlich auf die inhaltlich bestimmte Richtung, die durch die innere Beschaffenheit der Person dem Verhalten aufgeprägt wird.

Damit ist es auch gegeben, daß durch die Gesinnung gleichsam die Grenzen festgelegt sind, innerhalb deren ihre Äußerungen als Bildung von Absichten, Vorsätzen, Entschlüssen und weiterhin das Verhalten selbst sich abspielen. —

Insofern wir die Person als aktives Subjekt ihres Verhaltens, als verursachenden Träger von Handlungen im weitesten Sinn auffassen, schreiben wir ihr einen Willen zu. Der Begriff hat manches mit dem der Gesinnung gemein; guter (böser) Wille und gute (böse) Gesinnung können oft gleichbedeutend gebraucht werden. Jedoch ist (ähnlich wie Charakter) Wille mehr formal, Gesinnung mehr inhaltlich bestimmt; ferner tritt im Willensbegriff das Merkmal der Aktivität stärker hervor.

Übrigens werden wir nicht alles, was wir an Aktivität, an Tendenz und Drang nach Handlung erleben, dem Willen im eigentlichen Sinn zuschreiben dürfen. Vielfach regt sich derartiges in uns ohne unser Zutun, „unwillkürlich", wie man zu sagen *pflegt, ja* wohl gegen unseren Willen. Alle diese Vorgänge wollen wir als „Streben" oder „Neigung" bezeichnen. Das Wort Neigung kann sich dabei auf die einzelne derartige Regung beziehen (ich spürte die Neigung, ihm die Hand zu drücken) oder auf die relativ dauernde Veranlagung dazu (jemand hat Neigung zur Kunst, zum Geldausgeben). Das Streben (oder die Neigung) kann als ein ganz unbestimmtes Hin- oder Weg- (oder Wider)streben sich darstellen, es kann aber auch von vornherein eine bestimmte Richtung aufweisen (z. B. es hungert, dürstet mich). Es ist nicht so, daß alle Strebungserlebnisse einartig wären, bloße inhaltlose Tendenz; sondern das Streben selbst hat innere Richtungsunterschiede, und

[1] Wir reden z. B. auch nicht von angeborener Gesinnung, wohl aber von angeborenem Charakter. Letzterer Begriff deutet also auf die ursprüngliche Naturbestimmtheit, während die Gesinnung sowohl von jenem Naturfaktor wie von Kultureinflüssen der Erziehung, der Umwelt (des „Milieus"), der Erfahrung überhaupt abhängig ist.

Digitized by Google

je nachdem es einen Wert trifft, der ihm entspricht oder nicht, haben wir ein eigenartiges Erlebnis der „Erfüllung" oder des „Widerstreites". Ein in seiner Richtung identisches Streben kann sich in ganz verschiedenen konkreten Gütern erfüllen, wenn diese nur alle einer bestimmten Wertart angehören. Sofern die Richtung auf einen Wert im Streben bestimmt sich geltend macht, nennen wir es auch „Verlangen", „Lust" auf (oder zu) etwas (verschieden von Lust an etwas). Ist mehr die Disposition zu solchen Strebungen gemeint, so reden wir von „Aufgelegtsein zu etwas".

Ganz verfehlt ist die immer wieder auftauchende Ansicht, der Mensch strebe eigentlich oder ursprünglich nur nach Lust (oder Vermeidung von Unlust); Lust sei das einzige Ziel aller Neigungen (Psychologischer Hedonismus). Unvoreingenommene Selbstbeobachtung zeigt, daß das Streben auf alle möglichen Ziele gehen kann, auf Essen und Trinken, Bewegung und Ruhe, Macht und Besitz, künstlerisches Schaffen und wissenschaftliches Forschen. Gewiß kann das Streben auch auf Lust gehen, aber bei allen Strebungszielen erst fragen: welche Lust bringen sie mir? das ist eine kümmerliche, überreflektierte Art des Erlebens, der alle Ursprünglichkeit, Frische, Wucht und Wärme fehlt. Den gesunden Zustand sehe ich darin, daß zunächst das Leben da ist mit seinem Streben und seiner Auswirkung und daß die Lust als bloße Begleit- und Folgeerscheinung eintritt. Und dies Verhältnis, das in der Entwicklung das zunächst Gegebene ist, sollte man auch nicht umkehren wollen, zumal die Erfahrung zeigt, daß dem am wenigsten Lust und Glück wirklich zuteil wird, der sie am meisten bewußt erstrebt.

Im gesunden Menschen ist ein Kraftvorrat, ein Energieüberschuß, der sich auszugeben trachtet — nicht um erhoffter Lustgefühle willen, sondern weil er sich ausgeben muß. Leben ist nicht ein Rechnen mit Lust- und Unlusterträgnissen, sondern Streben und Handeln.

Das ist freilich richtig, daß im Sinn jedes Strebens zugleich eine Wertung seines Zieles liegt. Deshalb sucht man jemand von einem Streben abzubringen, indem man ihm zeigt, daß sein Ziel wertlos sei. Daß der psychologische Hedonismus so häufig Vertreter gefunden hat und noch findet, beruht zum großen Teil wohl darauf, daß man erst vor kurzem in der Psychologie angefangen hat, die Wertungserlebnisse in ihrer Eigenart aufzufassen und von den Gefühlen der Lust und Unlust zu unterscheiden. Man rechtfertigte bisher stets den Hedonismus also: wenn die Strebungsziele uns nicht Lust erregten, nichts zu unserem Glücke beitrügen, so würden sie uns ja ganz gleichgültig sein, uns sozusagen gar nichts

Digitized by Google

angehen[1]. Daraus schließt man, daß Lust, Glück, das eigentliche Ziel alles Strebens sei. Und auf diesen psychologischen gründet sich der ethische Hedonismus, der besagt, Lust und Glück solle auch stets unser Ziel sein.

An jener Erwägung ist jedoch nur das zutreffend, daß in allem Streben zugleich ein Wertschätzen liegt. Was wir positiv oder negativ werten, das läßt uns eben nicht gleichgültig.

Damit ist natürlich nicht gesagt, daß ein Bewerten immer mit Streben verschmolzen sein müsse. Wenn man z. B. die ästhetische Wertschätzung als „interesselos" bezeichnet, so will man damit gerade die Abwesenheit eines Strebens bei ihr betonen. Auch sonst können Werte von uns gefühlt oder beurteilt, ja selbst einander vorgezogen werden, ohne deshalb Strebungsziel zu sein. Ein bekanntes Wort Ovids sagt: video meliora proboque, deteriora sequor[2]. Freilich wird in diesem Fall auch dem geringer Geschätzten irgendein Wert beigelegt, sonst würde es nicht erstrebt. Man denke etwa an die Wahl zwischen anstrengendem, opferreichem Leben der Pflicht und behaglichem Genußleben.

Zwar ist das Werten nicht notwendig an das Streben gebunden, doch kann es von ihm beeinflußt werden. So pflegen wir alle Werte, für die wir ein positives Streben erleben, zu überschätzen; die aber, die wir nur fühlen, die zu erstreben wir uns aber ohnmächtig wissen, zu unterschätzen.

Und wenn wir sagten, daß in allem Streben ein Werten liegt, so kann dies Verhältnis derart sein, daß das Wertgefühl das Streben auslöst, es sozusagen „fundiert"; es kann aber auch im Streben selbst der Wert uns erst aufgehen.

Wenn man nun Glück nicht lediglich als dauernden Zustand der Lust, des Behagens oder der Befriedigung faßt, sondern darin den Besitz alles Wertvollen unter Fernsein alles Wertwidrigen erblickt (wie es z. B. in der scholastischen Ethik üblich ist), so kann man allerdings sagen, daß alles Streben nach Glück zielt. Damit ist aber nur gesagt, daß alles Streben auf Wertgeschätztes (oder Vermeidung von Unwert) geht. Eine bestimmte Wertart ist damit nicht als Strebungsziel angegeben. Demnach bleibt diese Zielbestimmung ganz formal und ist darum auch an sich nicht geeignet, eine ethische Norm abzugeben, weil sie keine Antwort auf die Frage gibt, worin wir denn — da man doch auch von „Scheinglück" redet — unser „wahres" Glück suchen sollen. (In jener weiten Bedeutung des

[1] Auch verwechselt man oft „Lust an" (einen Gefühlszustand) mit Lust zu oder auf, was nur ein anderer Name für „Streben" ist.
[2] Ich sehe das Bessere und schätze es, nach dem Schlechteren strebe ich.

Digitized by Google

Besitzes alles Wertvollen überhaupt verwenden wir das Wort „Glück" im folgenden nicht.)

Das Wollen teilt mit dem Streben die innere Richtung auf Handlung, auch die Bewertung des Ziels, aber es unterscheidet sich von ihm darin, daß es nicht ohne Zutun des Ich, sozusagen von selbst auftritt, sondern daß es die innere Einstellung des Ich, die Aktivität der Person selbst bezeichnet. Besonders deutlich zeigt sich diese Verschiedenheit darin, daß das Ich in seinem Wollen Strebungen hemmen und unterdrücken oder auch ihnen freien Lauf lassen und sogar sie sich innerlich aneignen kann.

So werden die Zwecke, die sich der Wille setzt, aus dem Bereich der Strebungsziele entnommen; sie können freilich auch solche Objekte sein, die wir wertschätzen, ohne daß sich schon ein unwillkürliches Streben nach ihnen regt. (Wenn die Erreichung eines Willenszieles mannigfache Betätigung, zumal solche mühevoller Art, fordert, so bezeichnen wir diese gewollte Betätigung oft auch als „Streben". Dieser Sprachgebrauch ist natürlich verschieden von dem bisher zugrunde gelegten.)

Da es von den Strebungen und Wertschätzungen abhängt, was überhaupt Ziel unseres Wollens werden kann, so sind jene auch für die sittliche Bewertung der Persönlichkeit nicht gleichgültig.

Wir treffen hier freilich auf eine vielumstrittene Frage. Kein Geringerer als Kant vertritt die Ansicht, die Strebungen („Neigungen") als solche seien nicht Gegenstand der sittlichen Wertung, also sittlich indifferent, nur das Wollen selbst werde sittlich bewertet. Wir glaubten bereits im Einklang mit dem allgemeinen Sprachgebrauch und dem sich darin äußernden sittlichen Bewußtsein die Person selbst als Träger sittlichen Wertes ansprechen zu sollen. Sofern das Wollen nun gleichsam die innere Zusammenfassung der Person zur Handlung bezeichnet und damit den entscheidenden Punkt, wo ihre seelischen Energien in Wirksamkeit treten und ihre Richtung erhalten, so würde die sittliche Bewertung des eigentlichen Wollens mit derjenigen der Person vortrefflich im Einklang stehen.

Wenn nun Strebungen sich regen ohne, ja wider den Willen der Person, so werden wir diese, weil sie sozusagen Naturgeschehnisse sind, weil die Person „nichts dafür kann", nicht sittlich bewerten, sofern es im Wesen der sittlichen Werte liegt, Personwerte zu sein. Anders wenn es sich um Strebungen handelt, die die Person als die ihren nicht bloß erlebt, sondern anerkennt, sich zu eigen macht. Sie gehören zu ihr, sind Quellen ihres Handelns und können so auch mit gutem Grund sittlich beurteilt werden. Ja, man darf wohl sagen, daß die „Gesinnung" einen

Digitized by Google

Inbegriff solcher von der Persönlichkeit anerkannter, aufgenommener Strebungen darstellt, die eben durch dies Verhalten der Person zu deren Willensrichtungen geworden sind. Dabei braucht diese Anerkennung und Aufnahme nicht durch einen besonderen bewußten Willensakt sich zu vollziehen, sie kann gleichsam stillschweigend erfolgen als etwas Selbstverständliches. In solchen Fällen wird irgendein Widerstreit zwischen Streben (Neigung) und Wollen gar nicht stattfinden. Sind beide z. B. von vornherein auf das sittlich Gute gerichtet, so wird eine solche Persönlichkeit das Bewußtsein haben, aus engster, innerster Neigung das Gute zu tun. Werden wir etwa einer solchen „schönen Seele" das sittliche Prädikat „gut" absprechen, in ihr ein sittlich indifferentes Naturwesen erblicken?[1] Ebenso kann durch lange Gewöhnung — vielleicht auch nach anfänglichem Kampf gegen widerstreitende Neigungen — das gute Handeln zur „zweiten Natur" geworden sein, so daß es zu seinem Vollzuge besonderer Willensakte gar nicht mehr bedarf: wir werden doch solchem Tun, das hier ebenfalls ganz Ausdruck der Persönlichkeit ist, die Sittlichkeit nicht aberkennen, ebensowenig wie der Person selbst, die Träger dieser nun kampflos sich vollziehenden Betätigung ist.

Kant hat seine Meinung, daß die Neigungen und die Handlungen aus Neigung sittlich gleichgültig seien, sogar zugespitzt bis zu der Behauptung, die Handlung habe dann „allererst echten moralischen Wert, wenn sie ohne alle Neigung, lediglich aus Pflicht erfolge." Nun liegt in dem, was wir als „Pflicht" erleben, für uns ein Moment der inneren Nötigung, des Zwanges, der im Grunde nicht nur der Neigung, sondern auch dem eigenen individuellen Wollen entgegenzustehen scheint. Wenigstens drängt sich die Pflicht als etwas vom Wollen Unabhängiges, es unter seine Herrschaft Beugendes auf. Das ist darin begründet, daß das als Pflicht erlebte Sollen nicht auf klares, „evidentes" Fühlen seines Wertes, seiner inneren Berechtigung gegründet ist, sondern gleichsam als innerer Befehl empfunden wird, der auch mit blindem Gehorsam sich begnügt. „Pflicht" ist Autorität von innen her, autoritatives Kommando, weder in seinem Recht unmittelbar einleuchtend noch weiter begründet. In dieser Weise kann

[1] In einem Nachruf auf den Rechtslehrer Rudolf Sohm († 1917) lese ich zufällig die Worte: „Dieser echte Sohn seiner kleinen mecklenburgischen Heimat war von Natur aus ein ganz reiner Mensch, mit einem Herzen voll Liebe gegen seine Mitmenschen und voll gesteigerter Liebe gegen die in Not und Armut und Elend Gequälten... Frei von jeder Selbstzucht tat er das Gute und Rechte ohne inneren Kampf: es war ihm das Selbstverständliche, er konnte nicht anders." Drückt sich in solcher Charakteristik nicht höchste sittliche Wertschätzung aus?

Digitized by Google

wenigstens das Pflichterlebnis auftreten, und diese Art desselben scheint Kant vor Augen gehabt zu haben, da er die Pflicht (den „kategorischen Imperativ") als ein bloßes „Faktum" der Vernunft erklärt, das in seiner Geltung, seiner Verpflichtungskraft weder unmittelbar einleuchtend gemacht noch begründet werden könne. In dieser Form würde also ein Handeln „aus Pflicht" (wobei natürlich diese doch als etwas Wertvolles, ja als das absolut Wertvolle dunkel gefühlt wird) einem Handeln „aus Einsicht" in dessen inneren Wert gegenübertreten. Es erscheint aber als unzulässige Einengung des sittlichen Gebietes, wollte man nur der ersteren Form des Handelns sittliche Qualität zusprechen. Auch ein Handeln aus sittlicher Einsicht und Neigung heraus hat sittlichen Wert. Es kann geradezu bei edeln Naturen die eigenartige Erscheinung des sittlichen Trotzes hervorrufen, wenn man ihnen das erst zur Pflicht macht, was sie aus eigenem Wertfühlen und innerem Bedürfnis heraus ohnehin zu tun bereit sind. Das unnötige Befehlen verleidet ihnen sozusagen das Gute[1].

Es kommt lediglich darauf an, daß das als sittlich wertvoll (und darum als „geboten") Erkannte aus „reiner Achtung", d. h. um seines Selbstwerteswillen gewollt und getan werde. Ob dieses Wollen und Tun uns leicht oder schwer fällt, unserer natürlichen Neigung entspricht oder nicht, ist für den „sittlichen" Charakter unseres Verhaltens nicht von entscheidender Bedeutung.

Eines kann man Kant freilich zugeben, daß wir einem Handeln, das aus dem Willen zur Pflicht ohne, ja gegen die Neigung erfolgt, einen höheren Grad sittlichen Wertes, eine größere „Verdienstlichkeit" zusprechen, und zwar um so mehr, je stärker der Widerstand der unsittlichen Neigungen war. Je schwerer der Kampf, um so wertvoller der Sieg. In solchen Fällen wird aber das sittliche Urteil über die Person anders lauten als das über die Handlung. Je mehr die Person innerlich versittlicht ist, um so weniger werden noch widersittliche Strebungen sich in ihr geltend machen. Insofern erscheint der sittliche Wert der Person, die kampflos das Gute tut, höher.

Wir betrachten nun noch das Verhältnis des Wollens zur Handlung (im weiteren Sinn des gewollten Verhaltens); denn auch die Handlung wird ja sittlich gewertet.

Den Willen, etwas Bestimmtes zu tun, nennen wir „Absicht". (Jemand hat die Absicht eine Reise zu machen, Musik zu studieren, usw.) Insofern die Absicht den eigentlichen Inhalt, das Ziel

[1] In ähnlicher Weise rufen unnötige Verbote (wie sie z. B. auch in Schulordnungen sich finden), leicht den Gedanken hervor: Nun erst recht!

Digitized by Google

des Wollens bezeichnet, kann sie auch die erhoffte und erstrebte Wirkung einer Handlung (nicht die Handlung selbst) bedeuten. (Jemand macht eine Reise in der Absicht, sich zu erholen.)

Ist der Willensakt erst nach Überlegung zustande gekommen, so nennen wir ihn gewöhnlich „Entschluß" (oder auch „Wahl"). Wir reden von übereilten Entschlüssen, um auszudrücken, daß die Überlegung nicht gründlich genug war. Den Grenzfall bildet ein Willensakt, zu dem ein einzelnes Streben, ein „Trieb" uns fortriß, ohne daß wir uns Zeit nahmen, ihn zu prüfen, Gegengründe zu hören. Ein solcher Trieb kann uns aber auch unmittelbar zum Handeln bringen, ohne daß sozusagen der Wille (das Streben zulassend oder anerkennend) dazwischen tritt; dann reden wir von einer Triebhandlung. Da bei der Überlegung sich die Persönlichkeit mehr in ihrer Ganzheit zur Geltung bringen und die Handlung bestimmen kann, so werden wir die überlegte Handlung in höherem Maße für deren sittliche Beurteilung in Betracht ziehen als die Triebhandlung. Immerhin verlangen wir von dem sittlich reifen Menschen Selbstbeherrschung, d. h. die Fähigkeit, nicht einfach durch die aufsteigenden Strebungen fortgerissen zu werden, sondern durch sein Wollen Herr über diese und über sein Verhalten zu bleiben, dieses also „frei" zu bestimmen.

5. Der Gegenstand der rechtlichen Beurteilung[1]

In diesem Zusammenhang dürfte ein Ausblick auf die rechtliche Beurteilung von Handlungen am Platze sein. Wenn auch die rechtliche Beurteilung mit der sittlichen sich nicht deckt, insbesondere die Willensakte nicht erreicht, die rein im Inneren verbleiben, so ist doch die verbreitete Annahme irrig, daß sie nur auf das Äußere gehe. „Handlung" ist nie etwas bloß „Äußerliches", rein Körperliches. Da ferner das rechtliche Bewußtsein eines Volkes im innigsten Zusammenhang mit dem sittlichen sich entwickelt und da die juristische Begriffsbildung und Denkweise sich notwendigerweise den Bedürfnissen des konkreten Lebens anschließen muß, so kann die Ethik von der Jurisprudenz mehr lernen als aus manchen philosophischen Theorien über den Willen oder aus der oft in die kleinsten Einzelheiten sich verlierenden psychologischen Analyse der Willensvorgänge.

Der rechtlichen Bewertung als „schuldhaft" unterliegt nur gewolltes Verhalten. Ungewollte Betätigungen, wie das Umsichschlagen eines Epileptikers, können nicht den Charakter einer „strafbaren Handlung" (eines „Delikts" oder „Verbrechens"[2]) haben. Man unterscheidet zwei Hauptarten strafbarer

[1] Diese kleingedruckten Abschnitte mag der Leser, der zuerst eine Orientierung über die Hauptfragen der eigentlichen Ethik anstrebt, vorläufig überschlagen.

[2] Verbrechen ist hier in dem weiten Sinn von strafbarer Handlung gebraucht. Eine engere Bedeutung liegt vor, wenn das deutsche Strafgesetzbuch je nach der Schwere der angedrohten Strafe „Verbrechen", „Vergehen", „Übertretungen" unterscheidet.

Digitized by Google

Handlungen nach den zwei Schuldformen „Vorsatz" (dolus) und „Fahrlässigkeit" (culpa).

Eine „vorsätzliche" Handlung liegt vor, wenn das Wollen auf die Verwirklichung eines im Strafgesetzbuch unter Strafe gestellten Tatbestands gerichtet ist.

Der § 2 2 besagt z. B.: „Wer eine fremde bewegliche Sache einem anderen in der Absicht wegnimmt, dieselbe sich rechtswidrig anzueignen, wird wegen Diebstahls mit Gefängnis bestraft." Der Wille muß also auf die rechtswidrige Aneignung der fremden beweglichen Sache gerichtet sein. Das Beispiel zeigt zugleich, wie sehr das Strafgesetzbuch auch Inneres, Seelisches berücksichtigt. Fehlte jener Wille, hat jemand z. B. aus Versehen eine fremde Sache (einen Schirm oder Hut) sich angeeignet, so wird er nicht wegen Diebstahls bestraft.

Der § 140 besagt: „Wegen Verletzung der Wehrpflicht wird bestraft, wer in der Absicht, sich dem Eintritt in das stehende Heer oder die Flotte zu entziehen, ohne Erlaubnis das Bundesgebiet verläßt". Hier muß also auch diese Absicht nachgewiesen werden. Wenn etwa ein Wehrpflichtiger in der Absicht, sich einer gegen ihn erkannten Strafe zu entziehen, ohne Erlaubnis das Bundesgebiet verläßt, so wird nicht ohne weiteres angenommen, daß er es in der Absicht getan habe, sich der Wehrpflicht zu entziehen.

Freilich, in der Regel berücksichtigt unser Strafmaß bei der Formulierung der „Tatbestände" die Motive nicht. Weder im weiteren Sinn des Wortes (alle Bewußtseinsvorgänge, die den Entschluß zur Handlung bedingen) noch in dem engeren der Zweckmotive. Z. B. das Motiv (d. h. das Streben nach dem Zweck), mit gestohlenem oder unterschlagenem Geld Gutes zu tun, beseitigt oder entschuldigt nicht den Vorsatz des Diebstahls oder der Unterschlagung.

Es ist ja auch ohne weiteres ersichtlich, daß um so leichter Irrtümer der Rechtsprechung vorkommen müssen, je mehr über die Handlung selbst hinausreichende Zweckmotive des Täters zu berücksichtigen sind. Anderseits würde natürlich eine weitergehende Berücksichtigung solcher inneren Momente, die den ethischen Gehalt der Handlung u. U. tiefgehend ändern, dem sittlichen Bewußtsein in höherem Maße entsprechen. Denn dieses wird doch z. B. überlegte Tötung (die das Strafgesetzbuch stets als Mord mit der Todesstrafe bedroht) sehr verschieden bewerten, je nachdem, ob sie hervorgegangen ist aus der Absicht, ein Vermögen zu gewinnen, oder aus der, einen geliebten, wertvollen Menschen von einem Quäler zu befreien. Freilich trägt das geltende Strafrecht diesem ethischen Bedürfnis nach Unterscheidung insofern Rechnung, als es meist nur eine niedrigste und eine höchste Strafe nennt und es dem Ermessen des Richters überläßt, innerhalb dieses sogenannten „Strafrahmens" die Strafe zu bestimmen. Der „Vorentwurf" zu einem deutschen Strafgesetzbuch kommt dem sittlichen Bewußtsein noch mehr entgegen, indem er eine Reihe von Umständen namhaft macht, auf die der Richter bei der Wahl von Strafart und Strafhöhe innerhalb des Strafrahmens vor allem achten solle. Der § 81 nennt als solche insbesondere „die in der Tat hervortretende verbrecherische Gesinnung", die Beweggründe des Täters, den von ihm verfolgten Zweck, den zur Tat gegebenen Anreiz, die persönlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse des Täters, den Grad seiner Einsicht, die Folgen der Tat und das Verhältnis des Täters nach dieser, namentlich bewiesene Reue und das bewiesene Streben, die Folgen wieder gut zu machen.

Bei der vorsätzlichen Handlung werden wieder zwei Unterarten, die mit und die ohne Überlegung erfolgende, unterschieden (dolus praemeditatus und repentinus). So beruht nach § 211 f. der Unterschied zwischen „Mord" und „Totschlag" darauf, ob die vorsätzliche Tötung eines Menschen mit oder ohne Überlegung erfolgt ist. Mit „Überlegung" ist nach der herrschenden

Digitized by Google

Ansicht in der juristischen Literatur nicht die Reflexion über die Art und Weise der Ausführung oder die zu wählenden Mittel gemeint (eine solche kann z. B. auch beim Totschlag vorliegen), sondern die Besinnung auf die Bedeutung der Tat, die Erwägung der für und gegen sie sprechenden rechtlichen, sittlichen, religiösen, praktischen Gründe.

Es ist übrigens psychologisch möglich, daß eine Tat vorher vielfach überlegt wurde und dann doch erst infolge eines plötzlichen Affekts „ohne Überlegung" ausgeführt wird. Die strengere Bestrafung der überlegten Straftat wird in der juristischen Literatur damit begründet, daß in ihr mehr die ganze Person zum Ausdruck komme, daß sie zugleich einen stärkeren rechtswidrigen Willen bekunde, da dieser die Oberhand behalte, obwohl hemmende Motive sich geltend machen konnten.

Gleichwohl wird unter Umständen das sittliche Urteil über die Person sich von dem juristischen, das sich doch im wesentlichen an die Handlung selbst halten muß, unterscheiden. Man denke etwa an einen jähzornigen und gewalttätigen Menschen, der infolge eines geringfügigen (allerdings plötzlichen) Anreizes einen Menschen erschlagen hat, und vergleiche damit eine Frau, die jahrelang von einem brutalen Gatten gequält, sich nicht anders von ihm zu befreien weiß, als daß sie ihn — überlegterweise — tötet.

Lehrreich für das Verhältnis zwischen rechtlicher und sittlicher Beurteilung ist auch die juristische Erörterung über die Frage, ob nur da vorsätzliche Handlung (dolus) anzunehmen sei, wo das Bewußtsein der Rechtswidrigkeit vorliegt. Vom sittlichen Standpunkt wird ein Wollen nur dann als schuldhaft beurteilt werden, wenn ein Bewußtsein der Pflichtwidrigkeit dabei vorhanden war. In Übereinstimmung damit wird man auch das Bewußtsein der Rechtswidrigkeit als notwendigen Bestandteil des „Vorsatzes" fordern. Und zwar wird man sich mit einem allgemeinen Bewußtsein dieses Inhalts begnügen können. Die Kenntnis des einzelnen Rechtssatzes und seiner Strafbestimmungen *scheint* nicht erforderlich. Aber schon jene Forderung führt zu bedenklichen *praktischen* Folgerungen. Und damit kommen wir auf eine Schwierigkeit, die für die sittliche Beurteilung nicht besteht. Es müßte dann nämlich das Bewußtsein der Rechtswidrigkeit in dem Täter stets nachgewiesen werden. Das würde aber oft nicht möglich sein. Soll aber die Bestrafung in allen diesen Fällen unterbleiben? Könnte dann noch eine staatliche Ordnung bestehen, wenn nicht der Staat davon ausgehen könnte, daß jeder Erwachsene seine Strafgesetze kenne? Die Forderung und Voraussetzung der Gesetzeskenntnis erscheint so als Gebot der staatlichen Selbsterhaltung. Dabei verhehlt man sich nicht, daß diese Voraussetzung bei der heutigen verwickelten Gesetzgebung nicht durchweg zutrifft und insofern auf eine willkürliche Annahme hinausläuft. So sieht man denn lediglich aus dem praktischen Grunde, daß das Bewußtsein der Rechtswidrigkeit schwer nachweisbar ist, davon ab, es in den Begriff des Vorsatzes aufzunehmen und es zur Voraussetzung der Bestrafung zu machen. Die sittliche Beurteilung ist freilich nur deshalb durch solche praktischen Schwierigkeiten nicht zu Zugeständnissen genötigt, weil sie oft nicht wirklich zu erfolgen braucht. Der Richter *muß* ein Urteil fällen. Das sittliche Urteil kann man — Gott überlassen. Und man sollte es weit häufiger, als man es tut, da man sich bei sorgfältiger Prüfung meist sagen muß, daß wir nicht all die inneren Umstände kennen, die für ein objektiv gültiges Urteil über die konkrete Tat berücksichtigt werden müßten.

Es ist übrigens wiederum eine Annäherung an das sittliche Bewußtsein, wenn der erwähnte „Vorentwurf" es dem Richter freistellt, den sogenannten „Strafrechtsirrtum" als mildernden Umstand anzusehen. —

Von dem „*Rechtsirrtum*", der darin besteht, daß der Täter das Strafgesetz überhaupt nicht gekannt oder es zu Unrecht auf den vorliegenden

Digitized by Google

Fall nicht für anwendbar gehalten hat, unterscheidet sich der Irrtum über Tatumstände. Der § 59 des Strafgesetzbuches bestimmt: Wenn jemand bei Begehung einer strafbaren Handlung das Vorhandensein von Tatumständen nicht kannte, welche zum gesetzlichen Tatbestand gehören oder die Strafbarkeit erhöhen, so sind ihm diese Umstände nicht zuzurechnen. Auch das sittliche Bewußtsein wird fordern, daß eine Handlung nur insoweit dem Täter zuzurechnen ist, als sie seinem Wollen entspricht; denn das Wollen macht ja erst die Handlung aus einem bloßen Bei- und Nacheinander von Körperbewegungen zu einer „Handlung", d. h. einem geistig-persönlichen Akt. Nur insofern aber kann ein Moment des Tatbestandes „gewollt" sein, als ein Bewußtsein, eine richtige Kenntnis von ihm bestand. Man kann nur wollen, was man weiß. Gretchen will ihre Mutter nicht töten, als sie ihr auf Fausts Wunsch den Schlaftrunk reicht. —

An dieser Stelle sei auch einer in der juristischen Literatur viel behandelten Streitfrage gedacht, die sich auf das Wesen des Vorsatzes bezieht. Manche Rechtslehrer erblicken diesen lediglich in der Vorstellung des Tatbestandes („Vorstellungstheorie" des dolus). Die herrschende Ansicht dagegen fordert — wie mir scheint, mit Recht — außerdem ein auf die Verwirklichung des Tatbestandes gerichtetes Wollen. Prüfen wir die Hauptgründe der Vorstellungstheorie! Es sei psychologisch unrichtig, von einem „Wollen" zu reden, das auf Verwirklichung sämtlicher Deliktsmerkmale gerichtet sei (kurz von einem Wollen des „Erfolges"). „Gewollt könne stets nur die Körperbewegung sein, nie der Erfolg; lediglich als möglich vorgestellt oder nicht vorgestellt könne dieser sein."

Aber wird damit nicht eine pseudo-naturwissenschaftliche Konstruktion an Stelle dessen gesetzt, was lebensnahe Anschauung uns vom Wesen der Willenshandlung meldet? Man faßt das Wollen als ein Glied in der Kette von Naturvorgängen und meint nur das nächstfolgende Glied dieser Kette als „gewollt" im eigentlichen Sinn bezeichnen zu können. Für dieses nächste Glied hält man die Körperbewegungen. Aber soweit diese äußerlich wahrnehmbar werden, sind sie selbst wieder durch Vorgänge im Gehirn und in den motorischen Nerven bedingt. Streng genommen, dürfte man also nur diese als „gewollt" charakterisieren. Wie können diese aber „gewollt sein", da die meisten Menschen von ihnen gar nichts wissen und da auch die übrigen daran in der Regel beim Handeln gar nicht denken?

Man sieht, wie eine solche nur auf äußere zeitliche Kausalfolgen gerichtete Betrachtung naturwissenschaftlicher Art aus dem Inhalt des Wollens und seinem sinnvollen Zweckzusammenhang ganz hinausführt, dafür gar kein Organ hat. Es ist eben eine wesentliche andere Einstellung, ob ich Vorgänge als Naturgeschehnisse auffasse oder ob ich an ihre geistige Bedeutung denke. „Wollen" ist ein sinnvoller geistiger Akt, und über das, was „gewollt" ist, entscheidet das unmittelbare Bewußtsein des Subjekts vom Inhalt und Ziel seines Wollens. Wenn ich z. B. einen Brief schreibe oder jemand an die Bahn begleiten will, so ist eben dies gemeint und gewollt, nicht eine Anzahl von Bewegungen. Gewiß wird durch solche das Gewollte verwirklicht, aber für deren Bedeutung kommt es auf den inhaltlichen Sinn meines Wollens an, der sozusagen die Seele der Handlung bildet. Die Handlung ist darum eine ganz andere, wenn ich lediglich Bewegungen will — was auch möglich ist. Stets ist unser Wollen ursprünglich auf Verwirklichung eines von uns wertgeschätzten Sachverhalts gerichtet. Wenn ich mich also z. B. nur bewegen will, so ist eben die Bewegung dieser Sachverhalt; ich schätze und will ihn etwa, weil mir infolge langen Sitzens die Glieder erstarrt sind. Wer aber einen Brief schreiben will, der will eben „schreiben", nicht seine Hand bewegen. Überhaupt baut sich das Tun-wollen in der

Digitized by Google

Regel auf das Wollen eines Sachverhalts auf[1]. Ein Dieb will etwa ein fremdes Gut sich aneignen, darauf ist sein Stehlenwollen gegründet; anders der Kleptomane, der das Stehlen als solches will. Verschieden ist auch das Handeln eines Schülers, der aus wirklichem Interesse an dem Unterrichtsstoff tüchtig arbeitet und infolgedessen gute Noten bekommt, und das eines anderen, der gute Noten haben will und deshalb arbeitet. Nur auf letzteren paßt das im Schülermund oft auf jeden Fleißigen angewandte Prädikat des „Strebers".

Ein zweiter Beweisgrund zugunsten der „Vorstellungstheorie" lautet: durch das „Wollen" des Erfolges den Begriff des Vorsatzes zu bestimmen, sei deshalb unangebracht, weil der Täter nicht nur für den erstrebten Erfolg, sondern für jeden hafte, den er mit dem erforderlichen Grad von Bestimmtheit voraussehen konnte. Die Haftung für die vorsätzliche Handlung umfasse sogar unerwünschte Nebenerfolge. Dies bringe man nicht zum Ausdruck, wenn man den Vorsatz (dolus) als Wollen des Erfolges bestimme. So haben angesehene Strafrechtslehrer den Vorsatz definiert als „die die Willensbetätigung begleitende Vorstellung des Erfolges" oder — die sie begleitende „Kenntnis der zum gesetzlichen Tatbestand gehörigen oder die Strafbarkeit erhöhenden Tatumstände".

Aus solchen Begriffsbestimmungen würde aber folgen, daß jeder, auch der bloß als möglich oder gar als unwahrscheinlich vorausgesehene, Erfolg „vorsätzlich" herbeigeführt sei. Damit wird der Unterschied zwischen den beiden Hauptschuldarten, dem „Vorsatz" und der „Fahrlässigkeit" (auf die wir gleich kommen werden), verwischt.

Daß alles, was gewollt wird, auch vorgestellt sein muß, ist unbestreitbar, aber das Umgekehrte gilt augenscheinlich nicht. Fragt man aber: wann liegt denn bei der Vorstellung von Erfolgen „dolus" vor?, so lautet die Antwort: wenn sie „gewollt" sind. Es widerspricht weder dem Sachverhalt noch dem Sprachgebrauch, auch gleichgültige, unerwünschte Folgen als *mit*gewollt zu bezeichnen. Zum Beispiel: Jemand kauft sich einen Gegenstand trotz schwerer Bedenken wegen der großen Geldausgabe. Hat er ihn kaufen wollen? Ja. Hat er das Geld ausgeben wollen? Ja. Eine Regierung beschließt einen Krieg, obwohl ihr die schweren Opfer höchst unerwünscht sind. Hat sie diese Opfer an Menschen und Kulturgütern gewollt? Kein Zweifel.

Ehe wir dieser Frage, in welchem Umfang die Erfolge gleichsam noch zur Handlung gehören und dem Täter zugerechnet werden dürfen, weiter nachgehen, wollen wir noch einen dritten Beweisgrund kurz erwägen, den man zugunsten der „Vorstellungstheorie" beibringen könnte, und zwar aus der neueren Psychologie. Angesehene Vertreter derselben sind nämlich der Ansicht, daß „Wollen" gar kein Bewußtseinsvorgang sei oder daß jedenfalls all die Bewußtseinsinhalte, die wir beim Wollen vorfinden, sich als Gefühle, Empfindungen und Vorstellungen charakterisieren lassen.

Indessen diese psychologische Frage ist für unser Problem, ja ganz allgemein für die juristische und ethische Beurteilung der Handlungen belanglos.

Daß es überhaupt eine besondere Art geistig-persönlicher Akte gebe, die wir in Übereinstimmung mit dem allgemeinen Sprachgebrauch als Willensakte (oder Willenshandlungen) bezeichnen, daß es sich also hierbei nicht um eine bloße Einbildung oder künstliche Konstruktion handle, daran kann doch wohl vernünftigerweise kein Zweifel bestehen. Alle Welt spricht von jeher im praktischen Leben wie in der Wissenschaft von „Wollen", unser

[1] Uns besonders zum Bewußtsein kommt es gewöhnlich nur, wenn die Verwirklichung des primär Gewollten auf Widerstand stößt.

Digitized by Google

ganzes Verhalten baut sich auf der Voraussetzung auf, daß wir selbst und unsere Mitmenschen wollende Wesen sind. Das genügt als Ausgangspunkt. Für die Zwecke der ethischen und juristischen Beurteilung ist es nur erforderlich, daß wir uns über das Wesen, den Sinn des Wollens als Objekt dieser Beurteilung und über den Unterschied zwischen gewolltem und nicht gewolltem Verhalten klar werden, wie wir das bis jetzt versucht haben. Die Frage, ob wir bei der Selbstbeobachtung und der psychologischen Analyse unserer Bewußtseinsvorgänge ein Bewußtseinselement besonderer Art, das als „Wollen" zu bezeichnen wäre, vorfinden oder ob wir den gesamten Bewußtseinsinhalt beim Wollen auf andere Elemente zurückführen können, mag für die Psychologie von erheblicher Bedeutung sein[1]: für die sittliche und rechtliche Bewertung des Wollens ist sie gleichgültig.

Und wenn man die Bewußtheit des Wollens in Frage gezogen hat, so kann dies nur auf eine bestimmte Art der Bewußtheit sich beziehen. Wenn wir nämlich (wie das in der Psychologie üblich ist) von dem naiven unmittelbaren Erleben dazu übergehen, unsere seelischen Geschehnisse uns als Objekte der Reflexion und (Selbst-) Beobachtung gleichsam gegenüberzustellen, so finden wir, daß dies zwar bei den Empfindungen (d. h. Bewußtseinsinhalten wie blau, süß, kalt usw.) gelingt, nicht aber bei den eigentlich „geistigen" Akten, wie Denken, Werten und Wollen. Sie sind zu flüchtig, beweglich, unfaßlich, als daß sie sich wie anschauliche Objekte fassen und zergliedern ließen. Deshalb mag man ihrer Bewußtheit den „anschaulichen" Charakter absprechen, aber sie deshalb „unbewußt" zu nennen, wäre irreführend. Denn wir haben doch faktisch ein haarscharfes Wissen davon, ob wir etwas und wie weit wir etwas gewollt haben. Freilich darf man auch dies Wissen nicht so auffassen, als ob es gleichsam immer neben unserem Wollen herliefe und uns immerfort zuflüsterte: Jetzt willst du das, jetzt jenes; jetzt hast du dies nicht gewollt oder jenes beabsichtigt. Ein solches beständig vorhandenes Selbstbewußtsein wird sich nur bei sogenannten „Reflexionsmenschen" finden. Die anderen sind beim Wollen innerlich ganz auf Inhalt und Ziele des Wollens gerichtet und geistig damit so vollständig beschäftigt, daß sie in der Regel nicht auf das Wollen selbst achten und davon auch kein unanschauliches Bewußtsein haben. Aber sie können es jederzeit haben, und sie können auch aus der Erinnerung — wenigstens solange sie frisch ist — jederzeit mit Sicherheit feststellen, ob sie etwas gewollt haben oder nicht und was ihnen als Willensziel vorschwebte.

So ergibt sich auch von hier aus die „Vorstellungstheorie" als unzulänglich. Denn wir werden in der Regel mit Bestimmtheit unterscheiden können, ob wir etwas nur vorgestellt oder ob wir es auch gewollt haben, und nur in letzterem Fall werden wir uns sittlich und rechtlich dafür verantwortlich wissen. —

Wir haben bereits betont, daß das Wollen eines Sachverhalts der eigentliche, jedenfalls der ursprüngliche Inhalt des Wollens ist. Die Handlung kann man im Anschluß daran bestimmen: als das Erlebnis der Verwirklichung dieses Sachverhalts in unserm Tun und durch unser Tun.

Wir müssen hier auf die Frage, die sich uns schon aufdrängte, zurückkommen, wie weit nun die Erfolge unseres Tuns zum Inhalt unseres Willens und mithin zur Handlung gerechnet werden dürfen und wie weit wir demgemäß für diese Folgen rechtlich und sittlich verantwortlich sind. In dieser Hinsicht

[1] Näheres darüber in meiner „Psychologie" (Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt 1914 u. ö.), S. 310ff. Dort suche ich zu zeigen, daß in der Tat das Wollen — wie auch das Streben — als Bewußtseinsakt besonderer elementarer Art anzusehen sei.

Digitized by Google

haben wir bereits festgestellt: „gewollt" sind nicht nur die erstrebten Folgen, sondern auch diejenigen, die als notwendig mit den erstrebten verbunden vorgestellt werden, auch wenn sie dem Täter an sich gleichgültig oder gar unerwünscht sind. Wer z. B. einen Menschen zu töten sich entschließt, von dem er sicher weiß, daß er der einzige Ernährer seiner Familie ist, der will nicht nur jenen töten, sondern auch die Familie ihres Ernährers berauben und ist infolgedessen auch für letzteres verantwortlich.

Stets mitgewollt sind aber nur die Folgen, die mit den erstrebten als notwendig verbunden vorgestellt werden; nicht aber schon die bloß als wahrscheinlich oder möglich gedachten.

Die nähere Betrachtung dieser Fälle führt auf eine Unterart des Vorsatzes (dolus), den sog. „dolus eventualis", und weiterhin auf die zweite Schuldart, die „Fahrlässigkeit" (culpa). Es handelt sich also hier nur um Folgen, die dem Täter an sich gleichgültig oder unerwünscht sind und die als bloß „wahrscheinlich" oder gar nur als „möglich" (ja vielleicht unwahrscheinlich) vorgestellt werden.

Gehen wir von einem Beispiel aus: Ein Autofahrer will ein anderes Fuhrwerk überholen, und er erkennt, daß er dies dabei möglicherweise beschädigen wird. Sagt er sich nun (was u. U. durch Äußerungen auch gerichtlich festgestellt werden kann): „Ich werde auf alle Fälle vorfahren, mag der andere auch zu Schaden kommen", so liegt dolus eventualis vor. Er hat dann auch jenem Erfolg innerlich zugestimmt, er hat ihn — eventualiter, d. h. im Falle, daß er einträte — ebenfalls „gewollt"; er hat ihn „in Kauf genommen". Er hätte auch gehandelt, wenn er gewußt hätte, daß jener Erfolg notwendig mit seiner Handlung verknüpft sei.

Sagt sich dagegen der Autofahrer: „Wüßte ich, daß ich zusammenstoßen würde, so unterließe ich das Vorfahren, aber es wird mir hoffentlich schon gelingen", so liegt Fahrlässigkeit, und zwar bewußte Fahrlässigkeit vor. Hier lehnt also der Täter den rechtswidrigen Erfolg innerlich ab; wäre seine Voraussicht, daß er eintreten würde, eine gewisse, so würde er nicht handeln; er begeht ein Wagnis und hofft auf Nichteintreten jenes Erfolges. Wir werden ihn dann — auch sittlich — nicht von einer „Schuld" freisprechen, aber unser sittliches Bewußtsein wird es billigen, daß auch gerichtlich diese zweite Schuldform, die Fahrlässigkeit, geringer geahndet wird als die vorsätzliche Handlung.

Übrigens scheiden sich diese beiden Schuldformen nicht nur im Hinblick auf das Wissen vom Erfolge, sondern auch auf die Kenntnis von Umständen, die zu dem Tatbestand des betr. Delikts gehören. Z. B. wenn ein Mädchen einen Mann heiratet, der in einer gültigen Ehe lebt, so wird es für die Bewertung ihrer Handlung darauf ankommen, ob und mit welcher Sicherheit sie um diesen Umstand wußte und wie sie sich innerlich dazu stellte. Zusammenfassend könnte man sagen: wenn jemand einen Erfolg oder Tatumstand als möglich ansieht, so liegt dann „Vorsatz" vor, wenn er auch bei bestimmtem Wissen gehandelt hätte, andernfalls „Fahrlässigkeit". Dort ist der „Egoismus" des Täters so stark, daß er die Verletzung der Rechtsordnung in Kauf nimmt, um sein Ziel zu erreichen, hier verführt ihn sein Leichtsinn zum rechtswidrigen Handeln.

Nun wird im Falle eines leichtsinnigen Handelns die Sache oft auch so liegen, daß der Täter an den betr. Erfolg oder Tatumstand überhaupt nicht gedacht hat, aber daß man gleichwohl urteilt, er hätte daran denken sollen. Auch in diesem Fall ist es in der gerichtlichen Theorie und Praxis üblich, eine „Schuld" als vorliegend anzusehen, und zwar „unbewußte Fahrlässigkeit".

Indessen dagegen erhebt sich ein Bedenken. Wir verstehen doch unter „Schuld" einen sittlich oder rechtlich verwerflichen Willensakt, d. h. einen

Digitized by Google

solchen, der Normwidriges zum Inhalt hat. Wir haben aber bereits einen notwendigen Wesenszusammenhang zwischen Wissen und Wollen festgestellt: was man nicht weiß, das kann man auch nicht wollen. Wie sollte also ein schuldhaftes Wollen — ein solches soll doch auch bei der Fahrlässigkeit vorliegen — bedingt sein durch einen Umstand oder Erfolg, von dem der Handelnde tatsächlich keine Ahnung hatte? Jemand schießt z. B. auf ein Wild, ohne irgendwie daran zu denken, daß er dabei einen Menschen treffen kann; sollte er trotzdem u. U. dafür schuldig gesprochen werden?

Man hat gesagt: Bei der unbewußten Fahrlässigkeit sieht und will der Täter nur das Nächstliegende, z. B. den Schuß. Selbst die Möglichkeit rechtswidriger Folgen seines Tuns stellt er sich nicht vor. Er billigt und will also etwas scheinbar Harmloses. Diese Billigung ist aber das Schuldhafte. Denn er *soll* eben eine Handlung *nicht* billigen, wenn die Umstände ihn zu größerer Aufmerksamkeit und Sorgfalt oder zur Unterlassung mahnen und er die Tat nicht vorzunehmen genötigt ist. Wir haben also ein Billigen und „Wollen" einer gefährlichen Situation, „freilich ohne Vorstellung der Gefahr".

Aber das ist unmöglich, weil es dem Wesen des Billigens und Wollens widerspricht. Gewiß kann die Situation *objektiv* gefährlich sein, aber für die Annahme einer Schuld kommt es doch auf die subjektive Seite, auf das Wissen und Wollen an.

Noch in anderer Weise hat man die Bestrafung der unbewußten Fahrlässigkeit zu rechtfertigen gesucht. Man hat ausgeführt: „Die unbewußte Fahrlässigkeit beruht auf mangelhafter Bildung des Charakters, der nicht gewohnt ist, die Folgen der Handlungen so zu erwägen, daß die Schädigungen anderer vermieden werden. Es wird gleichsam halbblind, also rücksichtslos gehandelt. Irgendein, auch nur indirekter Wille, andere zu schädigen, ist nicht vorhanden, aber der ungenügend erzogene Charakter schädigt vermöge seiner Rücksichtslosigkeit. Die Strafe ist also Bestrafung der Betätigung eines unerzogenen, rücksichtslosen Charakters."

Dagegen ist aber einzuwenden: Die unbewußt fahrlässige Handlung kann auch auf Vergeßlichkeit, Unachtsamkeit, Zerstreutheit eines an sich sehr rücksichtsvollen Menschen beruhen. Ferner liegt es im Wesen der Schuld, daß sie dem Willensakt, nicht dem Charakter zugesprochen wird. Daß aber jemand einen ungenügend erzogenen Charakter hat, das dürfte er in der Regel nicht selbst gewollt haben.

Immerhin kann man den Hinweis auf die Erziehung fruchtbar machen, um das hier vorliegende Problem zu lösen. Warum kam man nämlich in der juristischen Theorie zu solchen Unbegriffen, wie „unbewußte Schuld" oder „Charakterschuld"? Man wollte die in der Praxis geübte Bestrafung der unbewußten Fahrlässigkeit vor dem eigenen rechtlichen und sittlichen Bewußtsein rechtfertigen. Und mit Rücksicht auf den Wesenszusammenhang von Strafe mit Schuld glaubte man dies nur tun zu können durch Annahme irgendeiner „Schuld". Wenn dies aber zu künstlichen Konstruktionen führt und wenn man — mit Rücksicht auf die allgemeine Wohlfahrt — fahrlässige Handlungen, auch solche unbewußter Art, nicht ohne Gegenwirkung durchgehen lassen will, so wird man diese Gegenwirkung nicht als Strafe für eine Schuld, sondern als eine volkserzieherische Maßnahme auffassen, als einen „Denkzettel", der den Täter (wie auch die Allgemeinheit) zu größerer Achtsamkeit erzieht. Denn je mehr die Verwicklung unseres Kulturlebens und der Gebrauch von Naturkräften sich steigern, ein um so höheres Maß von Aufmerksamkeit und Sorgfalt wird vom Einzelnen gefordert werden müssen, da sonst unbeabsichtigte Schädigungen anderer, Einzelner oder ganzer Gemeinschaften, unvermeidlich sind. (So empfinden wir

Digitized by Google

auch die zivilrechtliche Verpflichtung zum Ersatz schuldlos angerichteten Schadens — was von krimineller Bestrafung wohl zu unterscheiden ist — als ein Gebot der ausgleichenden Gerechtigkeit.)

Wie hoch jeweils der Richter dies Maß einzusetzen hat, ob und wie weit er insbesondere dabei die intellektuelle Leistungsfähigkeit des Einzelnen zu berücksichtigen hat, das sind natürlich praktisch schwer zu lösende Fragen. Er wird — will er nicht dem Vorwurf der Willkür und Ungerechtigkeit sich aussetzen — gewisse Durchschnittsmaßstäbe anwenden müssen. Ebenso wird die sittliche Beurteilung und pädagogische Behandlung anderer verfahren müssen. Für die Selbstbeurteilung und Erziehung wird das dem Einzelnen vorschwebende persönliche Ideal maßgebend sein.

6. Bedingungen der sittlichen und rechtlichen Beurteilung

Wir haben nunmehr die Umstände ins Auge zu fassen, die die sittliche und rechtliche Beurteilung von Handlungen aufheben oder beeinflussen.

Diejenige Beschaffenheit eines Subjekts, die es möglich macht, ihm ein Verhalten als Schuld zuzurechnen und es zu bestrafen, bezeichnet man als „Zurechnungsfähigkeit". Mit der Verneinung der Zurechnungsfähigkeit ist für das Gericht auch die Schuldfrage verneint. Eine erschöpfende Definition der Zurechnungsfähigkeit ist im Strafgesetzbuch nicht gegeben; jedoch nennt es wesentliche Merkmale derselben, wenn es (in § 51) die „freie Willensbestimmung" und (in §§ 56 und 58) die „zur Erkenntnis der Strafbarkeit erforderliche Einsicht" als Bedingungen der Strafbarkeit hervorhebt.

Dagegen werden erschöpfend die Umstände aufgezählt, welche die Zurechnungsfähigkeit ausschließen. Dahin gehört zunächst fehlende geistige Gesundheit. Der § 51 besagt: „Eine strafbare Handlung ist nicht vorhanden, wenn der Täter zur Zeit der Begehung der Handlung sich in einem Zustand von Bewußtlosigkeit oder krankhafter Störung der Geistestätigkeit befand, durch welchen seine freie Willensbestimmung ausgeschlossen war." Unter Bewußtlosigkeit sind hier auch Trübungen des Bewußtseins verstanden, die ein Nichterkennen oder Verkennen der Außenwelt bedingen oder die Möglichkeit, verbrecherische Motive zu hemmen, beseitigen. Auch sinnlose Betrunkenheit und höhere Grade der Trunkenheit werden von der Rechtsprechung hierher gerechnet. Nach dem Militärstrafgesetzbuch § 49 bildet bei strafbaren Handlungen gegen die Pflicht der militärischen Unterordnung sowie bei allen in Ausübung des Dienstes begangenen strafbaren Handlungen die selbstverschuldete Trunkenheit keinen Milderungsgrund. Das ist auch sittlich und volkserzieherisch zu rechtfertigen, insofern man dem Einzelnen zumuten kann, sich vor Trunkenheit oder überhaupt vor Alkoholgenuß zu hüten, zumal wenn er aus Erfahrung weiß, daß er unter dem Einfluß des Alkohols zu normwidrigem Verhalten neigt.

Endlich rechnet man noch zur sog. Bewußtlosigkeit Schlaf- und Ohnmachtszustände, Schlaftrunkenheit, Nachtwandeln, hypnotische Suggestion, Somnambulismus, Gemütserregungen (Affekte) stärkster Art. Doch ist letzteres umstritten. Manche wollen den Affekt als die Zurechnungsfähigkeit aufhebend nur gelten lassen, wenn er in Geisteskrankheit übergeht.

Die krankhafte Störung der Geistestätigkeit ist ja in der Tat vom Gesetz als ein solcher Aufhebungsgrund anerkannt. Darunter werden nicht nur eigentliche „Geisteskrankheiten" verstanden, sondern auch Entwicklungshemmungen (wie angeborener Schwachsinn) und Entartungszustände (wie sie etwa im Greisenalter auftreten), ferner vorübergehende Störungen der Geistestätigkeit, etwa durch Vergiftungen, endlich körperliche Erkrankungen (Nervenkrankheiten, Fieberzustände), die mit geistigen Störungen verbunden zu sein

Digitized by Google

pflegen. Gleichgültig ist dabei, in welchen Funktionen des geistigen Lebens die geistige Störung zutage tritt. Der Vollzug gewisser „vernünftiger" Handlungen beweist noch nicht geistige Gesundheit. Nicht selten werden Wahnideen mit großem Scharfsinn zu rechtfertigen gesucht. Anderseits soll die geistige Störung nach dem Gesetz die Zurechnungsfähigkeit nur dann aufheben, wenn dadurch „die freie Willensbestimmung ausgeschlossen" war. Von „Freiheit" ist hier im Sinn des gewöhnlichen Lebens die Rede, zu den widerstreitenden Theorien über das Freiheitsproblem soll damit nicht Stellung genommen werden. Aber dieser Streit kann sich nun doch leicht in die juristische Literatur und Praxis eindrängen, und darum wäre es empfehlenswert, den Ausdruck „freie Willensbestimmung" (den auch der Entwurf zu einem neuen Strafgesetzbuch festhält) lieber zu vermeiden. In der gerichtlichen Praxis hat sich die Übung herausgebildet, den psychiatrischen Sachverständigen die Frage vorzulegen: steht die betr. Straftat zu der geistigen Störung in Beziehung? Wird ein solcher Zusammenhang nachgewiesen, so wird die Frage nach der Zurechnungsfähigkeit verneinend beantwortet. Es wäre nun ratsam, im Anschluß an diese Praxis eine gesetzliche Formulierung zu finden, die den Ausdruck „freie Willensbestimmung" vermeidet; etwa so: „Nicht strafbar ist, wer zur Zeit der Handlung in einem Zustand von Bewußtlosigkeit oder geistiger Krankheit sich befand, der bei seinem Entschluß zur Handlung von entscheidendem Einfluß war."

Da die Erfahrung vielfach Zwischenstufen zwischen geistiger Gesundheit und Krankheit zeigt, so hat die juristische und medizinische Wissenschaft fast einstimmung die Einführung des Begriffs der „verminderten Zurechnungsfähigkeit" gefordert. Der „Entwurf" erkennt diese Forderung an und verknüpft mit der verminderten Zurechnungsfähigkeit mildere Strafen.

Schon in dem seither geltenden Gesetz ist anerkannt, daß die Zurechnungsfähigkeit sich erst allmählich entwickelt, daß sie also bei fehlender geistiger Reife noch nicht vorhanden ist. So bestimmt der § 55: „Wer bei Begehung der Handlung das 12. Lebensjahr nicht vollendet hat, kann wegen derselben nicht strafrechtlich verfolgt werden. Gegen denselben können jedoch nach Maßgabe der landesgesetzlichen Vorschriften die zur Besserung und Beaufsichtigung geeigneten Maßnahmen getroffen werden." Ferner ist bezüglich der sog. „Jugendlichen" (vom 12. bis zum vollendeten 18. Lebensjahr) bestimmt, daß sie nur dann verurteilt werden dürfen, wenn nachgewiesen wird, daß sie bei Begehung der Straftat „die zur Erkenntnis ihrer Strafbarkeit erforderliche Einsicht" besaßen.

Daß das Gesetz lediglich die intellektuelle Reife („Einsicht"), nicht den Grad der sittlichen Reife und Widerstandsfähigkeit gegen Versuchungen berücksichtigt, ist vom ethischen (und psychologischen) Standpunkt als unzulänglich zu bezeichnen. Auch entspricht es einer vielfach erhobenen Forderung der Wissenschaft (geht aber wohl noch nicht weit genug), wenn der „Entwurf" nicht bloß jene einseitige Betonung der „Einsicht" beseitigt, sondern auch den Beginn der Zurechnungsfähigkeit und Strafmündigkeit um zwei Jahre später, also auf das vollendete 14. Lebensjahr verlegt hat. Er begründet dies mit der zutreffenden Erwägung: „Die Kinder im Alter von 12 bis 14 Jahren sind fast durchweg sittlich und geistig noch dergestalt in der Entwicklung begriffen und unfertig, daß sie strafrechtlich am besten nicht verantwortlich gemacht werden." Bei ihnen sind vielmehr lediglich erziehliche Maßnahmen am Platze.

Auch an diesem Punkte zeigt sich übrigens, wie das Recht mit Rücksicht auf die Allgemeinheit seiner Bestimmungen von gewissen Annahmen über den Durchschnitt ausgehen muß. Diese können natürlich im einzelnen Fall völlig unzutreffend sein. Es ist durchaus möglich, daß ein Dreizehnjähriger

Digitized by Google

an Einsicht und allgemeiner Reife über einem Fünfzehnjährigen steht, der dabei noch als „normal" bezeichnet werden kann. Die sittliche Beurteilung, zumal die Selbstbeurteilung ist an solche Schranken nicht gebunden und dazu berufen, der Besonderheit jedes einzelnen Falles gerecht zu werden. —

Als ein Faktor, der die rechtliche und sittliche Beurteilung des Handelnden aufhebt oder ändert, ist endlich noch der physische und psychische (der sog. „moralische") Zwang anzusehen.

Der § 52 des Strafgesetzbuches erkennt dies an, indem er bestimmt: „Eine strafbare Handlung ist nicht vorhanden, wenn der Täter durch unwiderstehliche Gewalt oder durch eine Drohung, welche mit einer gegenwärtigen, auf andere Weise nicht abwendbaren Gefahr für Leib und Leben seiner selbst oder eines Angehörigen verbunden war, bestimmt wurde."

Wenn durch unwiderstehliche physische Gewalt das Tun eines Menschen bestimmt wird, so liegt ja eine „Handlung", im eigentlichen Sinne des gewollten Verhaltens überhaupt nicht vor. Rechtliches und sittliches Bewußtsein werden hier in völliger Übereinstimmung auf eine Bewertung verzichten.

Nicht so einfach liegt der Fall bei dem sog. „moralischen" Zwang. Wenn jemand durch Drohung zu einem gesetzwidrigen Verhalten bestimmt wird, so ist dies Verhalten von ihm doch „gewollt". Denn für das Wollen selbst gilt, daß es nicht eigentlich gezwungen werden kann (voluntas cogi non potest). Der moralische Zwang, z. B. die Drohung, stellt lediglich ein Motiv für das Wollen dar, das für das Zustandekommen des Entschlusses bedeutsam ist. Wenn nun das Gesetz bestimmt, daß Drohungen schwerster Art die Strafbarkeit ausschließen, so geht es wieder von einer Annahme über die durchschnittliche Bestimmbarkeit der Menschen aus. Es setzt voraus, daß im allgemeinen den Menschen so starke sittliche oder rechtliche Gesinnung nicht zugetraut werden kann, daß sie auch solchen Motiven Widerstand leisten.

Für die sittliche Beurteilung ist auch hier die Frage durch Berücksichtigung der „normalen" (im Sinne der „durchschnittlichen") moralischen Leistungsfähigkeit nicht entschieden. Jedenfalls finden wir, bei allen Märtyrern (solche gibt es nicht nur auf religiösem Gebiet) und bei allen, die ihr Leben einsetzten für irgendeine wertvolle Aufgabe, daß sie Gefahr für Leib und Leben nicht als Entschuldigungsgrund ansahen, daß sie sich dadurch nicht von dem entbunden glaubten, was sie als ihre sittliche Pflicht ansahen.

Man wird gerade solche Fälle anführen zum Beweis, daß der menschliche Wille vermöge seiner Freiheit selbst im Gegensatz zu den stärksten Motiven für seine Pflicht sich entscheiden kann. So führt uns auch diese Betrachtung auf das Freiheitsproblem, auf das bereits der Begriff der Zurechnungsfähigkeit uns hindrängte.

7. Das Freiheitsproblem

Wenn man von menschlicher Freiheit spricht, so kann sowohl die Freiheit des Tuns als auch die Freiheit des Wollens gemeint sein. Beide sind auseinanderzuhalten. Das ist nicht immer ganz leicht. Z. B. wird der philosophisch Naive, wenn man ihn vor das Freiheitsproblem stellt, in der Regel sofort erklären, er sei natürlich frei, denn er könne doch tun, was er wolle.

Das philosophische Freiheitsproblem ist damit aber noch nicht erreicht; es betrifft vielmehr gerade die Frage, ob denn das Wollen selbst, sein Zustandekommen „frei" sei.

Digitized by Google

Übrigens ist auch die Freiheit des Tuns (d. h. des Handelns oder Sich-Verhaltens) praktisch und ethisch von großer Bedeutung. Wenn Schiller es als wesentlichen Inhalt der Weltgeschichte bezeichnet, daß in ihr „um der Menschheit große Gegenstände, um Herrschaft und um Freiheit wird gerungen", so ist damit die Freiheit des Handelns gemeint. Wenn wir von politischer, kirchlicher, akademischer Freiheit, von Preßfreiheit, Versammlungs-, Forschungs-, Lehr- und Lernfreiheit, von Freizügigkeit und Handelsfreiheit sprechen, so ist stets die Freiheit gemeint, sich im Dienste der jeweils in Frage kommenden Aufgaben frei, d. h. ungehemmt und ohne Zwang, zu verhalten und zu betätigen.

Wenn wir nun aber näher zusehen, wodurch denn die Freiheit auf all diesen Gebieten im Verlaufe der Geschichte beschränkt gewesen ist und z. T. noch ist, so werden wir finden, daß dafür in der Regel nicht äußerer physischer Zwang unmittelbar in Frage kommt, sondern sog. „moralische", d. h. psychische Zwangs- und Hemmungsmittel. Auch der schlimmste „Polizeistaat" kann nicht hinter jeden Untertan einen Schutzmann stellen, der mit physischer Gewalt sein Tun leitet. Wie die Menschen tatsächlich sind — bestimmbar durch Furcht und Hoffnung —, genügen in der Regel zur Beschränkung ihrer Handlungsfreiheit geistige Mittel: Androhung von Strafen und anderen Übeln, Aussicht auf Belohnungen, Begünstigungen usw. Einwirkungen dieser Art richten sich nicht mehr unmittelbar auf daß äußere Verhalten, sondern sie beeinflussen es auf dem Umweg über das Wollen. Sie hemmen das Zustandekommen gewisser Entschließungen. Damit stehen wir vor dem eigentlichen Freiheitsproblem: Ist das Wollen selbst in seinem Zustandekommen frei oder nicht?

Uralt ist in der Freiheitsfrage der Kampf des Indeterminismus und des Determinismus. Wir wollen zunächst versuchen, den Gegensatz zwischen diesen beiden Ansichten möglichst genau zu formulieren. Wir müssen dazu uns einigen, was wir unter „Charakter" und unter „Motiv" verstehen.

Wir haben als bedeutsame innere Bedingungen des menschlichen Verhaltens relativ dauernde — sei es angeborene oder erworbene — Dispositionen zu Gefühlen, Wertschätzungen, Strebungen und Willensakten kennengelernt. Als zusammenfassende Bezeichnung dafür soll — in Übereinstimmung mit dem herrschenden Sprachgebrauch — das Wort „Charakter" verwendet werden. „Motive" sind nun die einzelnen Bewußtseinsvorgänge vorübergehender Art, die geeignet sind den Willensakt zu beeinflussen. Ob und in welchem Grade irgendetwas, z. B. eine äußere Wahrnehmung, Motiv wird, das hängt nicht allein von ihr selbst, sondern auch

Digitized by Google

von dem Charakter des betreffenden Menschen ab. Der Anblick eines brennenden Hauses wird im allgemeinen stärker motivierend wirken als der einer brennenden Zigarre. Aber ob nun der erstere Anblick den Einzelnen veranlaßt, am Löschen oder an der Bergungsarbeit sich zu beteiligen, oder sich lieber zu entfernen, um jeder Gefahr und Anstrengung zu entgehen, oder in müßigem Zusehen das Schauspiel zu genießen — als Neugieriger oder als ästhetisch gestimmter Mensch: das alles wird vom Charakter abhängen.

Auch besondere, gerade in diesem Falle vorliegende Verhältnisse können in Frage kommen. Ob der Besitzer des Hauses zufällig Freund oder Feind des Vorübergehenden ist, das wird (je nach dem Charakter des letzteren wieder) Schadenfreude oder Regungen der Großmut und des Verzeihens oder Drang, dem Freunde zu helfen. auslösen. Wir werden aber solche Verhältnisse, sofern sie ja auch motivierend wirken, mit unter die „Motive" rechnen dürfen, so daß also durch „Charakter" und „Motive" sämtliche äußeren und inneren Bedingungen der Entschließung bezeichnet sind.

Der Determinismus besagt nun: jeder Willensakt ist durch Charakter und Motive eindeutig bestimmt. Die vergangenen Entschließungen eines Menschen konnten nicht anders ausfallen, als sie tatsächlich ausgefallen sind, und alle zukünftigen könnte man voraussagen wie Mond- und Sonnenfinsternisse, wenn man wirklich jeweils Charakter und Motive in ihrer Art und Stärke genau kännte. Kurz, alle Willensakte, alle — sei es impulsiven, sei es überlegten — Entschlüsse der Menschen sind genau so ursächlich bedingt und insofern notwendig wie die Geschehnisse in der äußeren Natur.

Der Indeterminismus dagegen bestreitet diese kausale Notwendigkeit der Willensakte. Er behauptet hinsichtlich vergangener Entscheidungen: bei denselben äußeren und inneren Bedingungen hätten sie auch anders ausfallen können. Zukünftige Willensakte aber seien grundsätzlich nicht voraussagbar. Das geistige, insbesondere das Willenleben, stehe eben nicht unter Naturkausalität, hier herrsche vielmehr Freiheit im Sinne des Nicht-Bestimmtseins.

Im Hinblick auf die Befolgung sittlicher und rechtlicher Normen würde also der Indeterminismus behaupten: der zu geistiger Reife gelangte und zurechnungsfähige Mensch kann diese Normen unter allen Umständen, auch wenn sein Charakter verdorben ist und starke Motive zum Normwidrigen drängen, befolgen, und darum ist er „schuld" an seinem bösen Wollen und Handeln und wird mit Recht dafür bestraft. Der Determinismus muß dagegen erklären: mögen in jenen Normen immerhin unbedingte Forderungen sich geltend machen: wie der Wille des Einzelnen darauf reagiert, das

Digitized by Google

ist jeweils bedingt und bestimmt, und zwar durch die Beschaffenheit seines Charakters und der in Frage kommenden Motive. Wenn wir dem Menschen „Schuld" beimessen für seine normwidrigen Entschließungen, so bedeutet das erstens, daß wir in ihm den Täter seiner Taten sehen und daß wir unsere Reaktion gegen sein normwidriges Verhalten auf ihn lenken; zweitens, daß wir seine Entschließung und seinen Charakter negativ bewerten. Für die Bewertung eines Menschen kommt es aber nicht in Betracht, ob er frei oder notwendig zu dem geworden ist, was er ist. Ein schlechter, unfruchtbarer Baum wird ausgehauen und verbrannt, obwohl niemand ihm Freiheit zuerkennt. So können wir uns auch in unserer Beurteilung und Behandlung der Menschen nach deren Wert oder Unwert, nach ihrer sozialen Nützlichkeit und Schädlichkeit richten, ohne zu fragen, wie diese zustande gekommen ist. Die Strafe hat dann freilich nicht mehr den Sinn einer Vergeltung für einen Willensakt, der auch anders hätte sein können, sie ist nicht mehr auf die Vergangenheit gerichtet (die ja doch unabänderlich ist), sondern auf die Zukunft. Sie will den Täter bessern und ihn sowie die übrigen von verbrecherischem Tun abschrecken. Sie muß weiterhin ihre Ergänzung finden in vorbeugenden und (die Gemeinschaft) sichernden Maßnahmen.

Es soll hier auf die Auseinandersetzung zwischen Determinismus und Indeterminismus nicht näher eingegangen werden[1]. Nur einiges Grundsätzliche über den Sinn dieser Streitfrage und über Möglichkeiten ihrer Entscheidung soll ausgesprochen werden.

Es ist nicht so, daß lediglich die Indeterministen den Menschen Freiheit des Wollens beilegten, die Deterministen sie ihnen dagegen schlechtweg absprächen. Vielmehr behaupten auch diese — wenigstens in ihrer Mehrzahl — dem Menschen komme in der Tat Freiheit des Wollens zu, nur widerspreche diese — recht verstanden — nicht der naturgesetzlichen Bedingtheit und also Notwendigkeit seiner Entschließungen, sondern sei mit dieser wohl vereinbar. Je mehr nämlich ein Entschluß durch den gesamten Charakter eines Menschen bedingt sei, um so mehr könne er als ein „freier" Willensakt des betreffenden Subjekts bezeichnet werden. Je mehr dagegen äußere Einflüsse (wie Drohungen, Suggestion usw.) oder Affekte oder krankhafte Vorgänge den Entschluß mitbedingt hätten, um so weniger verdiene er den Namen „frei". Darum seien auch die überlegten Entschließungen in höherem Grade frei als die impulsiven.

[1] Ich verweise dafür auf meine Schrift „Das Problem der Willensfreiheit" (Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1911. 3. Aufl. 1922).

Digitized by Google

Wenn aber so der Determinist das wesentliche Merkmal des freien Wollens darin erblickt, daß es durch den Charakter (oder das ganze Wesen des Handelnden) — naturnotwendig — bedingt sei, so wird sich der Indeterminist mit diesem Sinn von Freiheit nicht zufrieden geben; er wird zurückgehen auf das Zustandekommen des Charakters selbst. Und hier wird der Determinist allerdings zugeben müssen, daß das einzelne Subjekt für die Beschaffenheit seines angeborenen Charakters „nichts kann", daß es diesen nicht „frei" gewählt, sondern von seinen Vorfahren durch Erbschaft erhalten hat. Wenn man nun weiter bedenkt, daß es ebensowenig etwas kann für die ganze Beschaffenheit der natürlichen und kulturellen Umwelt, in der es aufwächst und auf die es, eben seinem angeborenen Charakter gemäß, reagiert, so stellt sich der ganze Verlauf seiner Charakterentwicklung und seines Verhaltens als ein naturnotwendiger Prozeß dar, der eindeutig bestimmt ist durch Faktoren, die außerhalb des Individuums liegen. Denn wenn auch dessen Willensakte und Handlungen selbst wieder einen Niederschlag hinterlassen und es selbst bilden helfen, so kann man doch nirgends die Stelle mit Bestimmtheit bezeichnen, wo es etwa zur „Vernunft" erwachte und wahrhaft freien Handelns fähig würde. Mag die Gesetzgebung aus praktischen Gründen auf das zwölfte oder vierzehnte Jahr den Beginn der „Strafmündigkeit" ansetzen, es wäre doch willkürlich anzunehmen, daß zu diesem oder zu irgendeinem anderen Zeitpunkt plötzlich ein Sprung, ein wesenhaftes Anderswerden in der Entwicklung sich vollzöge. Ist bis dahin der Mensch als Naturwesen zu fassen, in seinem Verhalten eindeutig determiniert durch angeborene Charakterbeschaffenheit und Umwelt, so wird er es auch weiterhin sein. Gegen diese Auffassung des Menschen aber wehrt sich der Indeterminist mit aller Kraft; darum lehnt er auch die deterministische Deutung des Freiheitsbegriffes ab. Für ihn ist der Mensch spezifisch verschieden von jedem bloßen Naturwesen, verschieden darum auch von der gesamten Tierwelt. „Natur" und „Geist" sind ihm zwei völlig andersartige Sphären des Seins; in jener walte die Notwendigkeit, in dieser die Freiheit.

In der Tat bietet ein solcher metaphysischer Dualismus die eine Möglichkeit, unsere Frage zu entscheiden. Freilich ist diese Lösung mit erheblichen Schwierigkeiten behaftet. Zunächst ist sie nur unter bestimmten erkenntnistheoretischen Voraussetzungen zulässig. Man muß in der Auffassung der Erkenntnis „Realist" sein und eine Metaphysik für möglich halten[1]. Der Realismus be-

[1] In meiner „Einführung in die Erkenntnistheorie" (Leipzig, Meiner, 1909) habe ich versucht, das Recht des Realismus und die Möglichkeit einer Metaphysik näher zu begründen.

Digitized by Google

hauptet, die Erkenntnis erzeugt nicht die Welt (wie der „Idealismus" meint), sondern konstruiert sie nach. Metaphysik aber bedeutet eine auf den Einzelwissenschaften ruhende und sie zusammenfassende Weltansicht von wissenschaftlichem Charakter.

Jene dualistische Metaphysik würde nun besagen, daß die reale Welt in die zwei wesenhaft verschiedenen Gebiete von Natur und Geist zerfalle. Unter Natur braucht dabei nicht nur das körperliche Sein verstanden zu werden, man kann auch das Psychische soweit mit darunter fassen, als sein Ablauf ein streng notwendiger ist (was etwa für das Eintreten der Empfindungen gilt und für die Vorgänge der Assoziation und Reproduktion, die den Hauptteil dessen ausmachen, was man gewöhnlich dem „Gedächtnis" zuschreibt). Für diesen ganzen Bereich der Natur würde gelten, daß nichts im eigentlichen Sinne „Neues" hervorgebracht wird. Alles Geschehen bestände nur in einer stets veränderten Verbindung von gegebenen Elementen und elementaren Beziehungen. Darum stände auch, wenn irgendeine Anfangskonstellation und die Gesetzmäßigkeit des Geschehens bekannt wäre, grundsätzlich nichts im Wege, die ganze Zukunft zu berechnen.

Während nun der naturalistische Monismus diese kausalmechanistische Auffassung auf die Gesamtheit des Wirklichen ausdehnt, also die gesamte Welt als einen riesenhaften Mechanismus begreifen will, schränkt sie der idealistische Dualismus (wie ihn in der Gegenwart am wirksamsten Rudolf Eucken[1] vertritt) auf die Natur ein und nimmt — als höherwertig und herrschend — über der Natur die Wirksamkeit eines lebendigen Geistes an (mag dieser nun als lediglich in den Menschen waltend oder zugleich als Weltgeist oder göttlicher Geist gedacht werden). Im Geiste ist danach beständiges Werden, unerschöpfliches Leben, wirkliche Neuschöpfung. Darum ist die Zukunft — weder tatsächlich, noch grundsätzlich — errechenbar oder voraussagbar. Und das Vergangene hält nicht die Zukunft in ihrem Bann. Im Geistesleben gilt nichts dem Satz von der Erhaltung der Masse und der Energie Entsprechendes; hier haben wir nicht bloß Umlagerungen von vorhandenen Elementen, sondern wahrhaft Neues, Ungeahntes; werdende (nicht bloß gewordene) Wirklichkeit. Insofern herrscht hier nicht Naturnotwendigkeit, sondern Freiheit. Insbesondere gilt dies für die Willensentscheidungen der reifen Menschen. Mögen Charakter und Beweggründe dafür bedeutsam sein, mögen sie einen gewissen Einfluß üben: in letzter Linie entscheidet selbst-

[1] Vgl. über ihn meine „Philosophie der Gegenwart", 1916, 5. Aufl. 1924 (Sammlung „Wissenschaft und Bildung", Verlag Quelle & Meyer, Leipzig).

Digitized by Google

herrlich der Wille oder das Ich — oder wie man immer das leitende Etwas in der Persönlichkeit nennen will. Und eben dieser Träger der Freiheit ist nicht als ein substantielles, dinghaftes, fertiges Wesen zu fassen, sondern als ein beständig werdendes, sich selbst gleichsam setzendes und machendes, erneuerndes und emporringendes Etwas. Warum es sich so oder so entschieden, das können wir wohl dem Sinne nach aus seinen Wertschätzungen und Zwecksetzungen nachfühlend „verstehen", aber wir können es nicht als naturgesetzlich notwendig „erklären". Somit bleibt uns jede freie Entscheidung in ihrem Zustandekommen, in ihrem Wirklichwerden gleichsam ein Rätsel. Denn in ihr liegt Neuschöpfung; Wirkliches aber vermögen wir naturwissenschaftlich nur aus vorhandenem Wirklichen zu erklären. Dabei können wir aber die freien Akte nach ihrem geistigen Inhalt und Wert begreifen und würdigen. Es besteht eben ein grundlegender Unterschied unseres Erkennens, je nachdem es auf die Natur oder auf den Geist sich richtet. In der Natur können wir zwar — die Kenntnis einer Anfangskonstellation und der Naturgesetze vorausgesetzt — prinzipiell das Eintreten jeglichen Vorganges erklären, ja vorausberechnen, aber wenn auch das ganze Riesengetriebe der Naturvorgänge nach naturwissenschaftlicher Methode restlos erklärt wäre, so bliebe damit doch die Frage nach dem Zweck und Sinn des ganzen Getriebes unbeantwortet, es bliebe uns unverständlich. Im Geistesleben können wir zwar keine wahrhaft freie, schöpferische Tat „erklären", d. h. als naturgesetzlich notwendig erkennen, aber wir können ihren Sinn „verstehen". Alles Geschehen, auch alles Tun, hat nämlich nur insofern „Sinn", als es der Verwirklichung von Wertvollem dient. Das gilt aber für das Geistes-, insbesondere das Willensleben; die Zwecke, die wir im Wollen und Handeln zu verwirklichen trachten, erscheinen uns immer zugleich als wertvoll.

So wohlbegründet es nun auch ist, das Recht des Geistes, des Wertes und Sinnes gegenüber einer einseitig naturalistischen Auffassung, die das Weltgeschehen und schließlich auch das menschliche Handeln alles Wertes und Sinnes beraubt, zu verteidigen und zu betonen, so ist doch unverkennbar, daß diese metaphysisch-dualistische Form realistischer Weltbetrachtung mit erheblicher Schwierigkeit belastet ist. Wie ist das Gebiet des Geistigen und des Naturhaften abzugrenzen, zumal im Bereich des Innenlebens? Wie und wann wird der Mensch, der doch als Neugeborener so ganz Naturwesen zu sein scheint, zum Geisteswesen? Wenn wir da etwa allmählichen, kontinuierlichen Übergang annehmen, wird damit nicht die Grenze zwischen Natur und Geist verwischt und der angebliche Wesens-

Digitized by Google

unterschied zu einem bloßen Unterschied des Grades herabgemindert? Eine einleuchtende Lösung haben diese Fragen noch nicht gefunden. —

Darum soll hier noch eine andere Weise Naturkausalität und Freiheit abzugrenzen und damit das relative Recht von Determinismus und Indeterminismus klarzustellen, angedeutet werden. Denn, daß wohl beiden Standpunkten eine gewisse Berechtigung zukommt, das dürfte sich vermuten lassen auf Grund der Tatsache, daß sie beide die Jahrhunderte hindurch immer wieder geistig hochstehende Verteidiger gefunden haben. Anderseits erscheint es uns als Zeichen unscharfen und wenig folgerichtigen Denkens, wenn man den unaufhebbaren Gegensatz zwischen den beiden abschwächen und sie zu einer Mischform wie den „gemäßigten Indeterminismus" zusammenschweißen will.

Der metaphysische Dualismus sucht die Lösung sozusagen auf der Objektsseite, er macht die ganze Wirklichkeit zum Gegenstand seiner Betrachtung, und meint sie in die zwei großen Reiche von Natur und Geist zerlegen zu können; für die Natur soll der Determinismus, für den Geist der Indeterminismus Recht haben.

Nun kann man aber auch die Lösung auf der Subjektsseite suchen. Man kann die Zweiheit finden in dem doppelten Verhalten des Subjekts selbst, dem theoretischen und dem praktischen, der Betrachtung nach dem Leitfaden der Kausalität und dem Streben und Handeln im Dienste wertvoller Zwecke. Macht das Subjekt das Wirkliche (Natur sowohl wie Geist) zum Objekt seiner Erkenntnis und Erklärung, so muß es voraussetzen, daß alles Geschehen, demnach auch alle Willensentscheidungen, kausalnotwendig eintreten, andernfalls wären sie ja unerklärlich, rätselhaft. Für dies theoretische Verhalten besteht also der Determinismus zu Recht. Indem es die Personen zu Objekten der Untersuchung und der Erkenntnis macht, streift es ihren Personcharakter gleichsam ab. Die Person ist spontan, aktiv — das Objekt der passive Gegenstand des Denkens; die Person ist eigenartige und eigenwertige Einheit — als Objekt wird sie mit anderen Objekten verglichen, mit ihnen auf eine Stufe gestellt; die Person ist Träger einheitlicher, zielstrebiger (teleologischer) Selbsttätigkeit — als Objekt der Erkenntnis (wenigstens der naturwissenschaftlichen) wird sie analysiert, also zerlegt und auf ihre kausale Bedingtheit untersucht; kurz, sie wird als „Sache" aufgefaßt[1].

Ganz anders als bei der theoretischen Betrachtung verhalten wir uns, wenn wir praktisch Stellung nehmen, wenn wir zwischen

[1] Vgl. William Stern, Person und Sache, I. Bd. 1906 (besonders S. 16ff.).

Digitized by Google

wertvollen Zielen uns entscheiden, wenn wir unsere Entschlüsse fassen und handeln. Hierbei wird das seelische Geschehen nicht von uns zum Objekt der Erkenntnis gemacht, sondern von uns unmittelbar erlebt (freilich so, daß wir in der Rückerinnerung auf Grund des Gesamteindruckes dieses Erlebens Aussagen darüber machen können). Bei diesem aktuellen Erleben, diesem praktischen Verhalten sind wir uns unmittelbar bewußt, nicht durch Vergangenes noch auch sonst durch Umstände, die nicht in unserer Gewalt sind, eindeutig bestimmt und insofern genötigt und unfrei zu sein, sondern uns sachlich, „vernünftig" entscheiden zu können. Wir fühlen uns unmittelbar als frei, wir wissen uns als die alleinigen Urheber unserer Entschließungen und Handlungen und darum als für sie verantwortlich. Wir sind uns auch bewußt, daß wir dem sittlichen Sollen Folge leisten können. — Ein Sollen, dem kein Können entspräche, erscheint als sinnwidrig —. Ja, man darf sagen: in jedem wirklichen „Wollen" (das diesen Namen verdient im Unterschied von schwachmütigem Wünschen und Sich-sehnen) ist das Bewußtsein des Könnens enthalten. Nicht in der Art, daß wir uns dabei fortwährend sagten: „Ich kann, ich kann," sondern so, daß es im Sinn dieses Wollens liegt, so daß der Zweifel am Können das Wollen entkräftet und das Bewußtsein des Nichtkönnens es tötet.

Das Unterscheidende der *sittlichen* Wertbeurteilung — gegenüber anderen Wertschätzungen — besteht u. a. gerade darin, daß wir sie sinnvoll nur auf solche freie Wesen und ihre freien Willensakte anwenden. Wenn der Determinismus bei folgerichtigem Denken dazu kommen muß, den Unterschied zwischen den guten und bösen Menschen grundsätzlich gleichzusetzen dem zwischen nützlichen oder schädlichen Tieren, so zeigt sich eben darin, daß er mit dem Verzicht auf den indeterministischen Freiheitsbegriff auch die spezifisch *sittliche* Wertschätzung — deren Sinn nun einmal tatsächlich von aller bloßen Nützlichkeitswertung verschieden bleibt — preisgibt; daß er keinen Blick hat für die Eigenart der Person im Unterschied von der Sache.

Das Gleiche gilt für die anderen Grundbegriffe des sittlichen und rechtlichen Gebietes. Das Bewußtsein der inneren *Verpflichtung* hat zur notwendigen Entsprechung das Bewußtsein des sittlichen Könnens, d. h. der Fähigkeit, nach der Sittennorm sich zu richten; das ist aber der ethisch bedeutsame Sinn des Freiheitsbegriffes. Ebenso enthält das Bewußtsein der *Verantwortlichkeit* und das Erlebnis der *Reue* die Überzeugung frei zu sein und frei sich entschieden zu haben (so daß man sich „auch anders" hätte entscheiden können). *Bestrafung* und *Belohnung* ver-

Digitized by Google

lieren ihren eigentlichen ursprünglichen Sinn mit Leugnung der indeterministischen Freiheit. Die modernen kriminalistischen Theorien, die auf dem Boden des Determinismus in Besserung, Abschreckung oder Sicherung den Strafzweck sehen, geben der Strafe einen Sinn, der den ursprünglichen völlig beseitigt[1]. Mag man jene Zwecke immerhin nebenher mit den strafenden Maßnahmen verknüpfen, ihr ursprünglicher Sinn ist die Vergeltung. Diese erscheint aber unserem sittlichen Bewußtsein nur dann „gerecht", wenn sie ein Wesen trifft, das freier, selbständiger, allein verantwortlicher Herr ist über seine Willenserscheinungen und Handlungen und das die Straftat auch hätte vermeiden können.

Sobald wir das Bewußtsein haben, daß wir nicht anders handeln konnten, lehnen wir jede Verantwortung, jede „Schuld" ab und betrachten wir jede Bestrafung als unverdient und ungerecht. „Ich konnte ja nicht anders"; „ich konnte nichts dafür", antworten wir dann dem, der uns auch nur Vorwürfe macht. Ja, wir würden, wenn wir unsere Handlungen als eindeutig durch den Weltlauf determiniert ansähen, sie nicht mehr als „*unsere*" Handlungen betrachten.

Wird ferner mit der Freiheit von der Naturkausalität nicht auch der wesenhafte Unterschied des Menschen vom Tier und damit die eigentliche „*Würde*" des Menschen preisgegeben? Und würde endlich nicht alles Streben nach sittlicher *Erziehung* und *Vervollkommnung* anderer und des eigenen Selbst gelähmt, wenn man sich sagen müßte: was aus jedem wird und wie er in Zukunft sich erhalten wird, das ist ja bereits durch seinen anererbten Charakter und seine bisherige Entwicklung im wesentlichen festgelegt?

Kurz, wenn wir unseren Standpunkt nehmen im lebendigen praktischen, insbesondere sittlichen Bewußtsein, wenn wir in Worte zu kleiden suchen, was der instinktiv fühlt, der sich sittlich verpflichtet weiß und den guten Willen hat, dieser Verpflichtung zu entsprechen, so finden wir eine Überzeugung von der Freiheit, die sich nicht mit dem deterministischen, sondern dem indeterministischen Begriff deckt.

Wenn wir so das relative Recht des Determinismus darin

[1] So erklärt der Hauptvertreter dieser Richtung Fr. v. Liszt: „Der Verbrecher, der vor uns steht als Angeklagter oder als Verurteilter, ist für uns Menschen unbedingt und uneingeschränkt unfrei; sein Verbrechen die notwendige, unvermeidliche Wirkung der gegebenen Bedingungen." Daraus folgert er: „Für die deterministische Auffassung entfällt dem Zurechnungsfähigen wie dem Nichtzurechnungsfähigen gegenüber der von der klassischen Schule überlieferte *Schuld*begriff und mit ihm der Begriff der *Vergeltung*."

Digitized by Google

finden, daß er unsere oberste Voraussetzung wiedergibt, mit der wir im theoretischen Verhalten an alle Objekte herantreten, das Recht des Indeterminismus dagegen in der Überzeugung, die uns beim praktisch-sittlichen Beurteilen und Handeln durchdringt, so liegt ein gewichtiger Einwand freilich nahe. Er lautet: Führt das nicht zu der widersinnigen Lehre von der „doppelten Wahrheit". Determinismus und Indeterminismus widersprechen sich doch geradezu; ist der eine wahr, so muß der andere falsch sein und umgekehrt. Und nun wird behauptet, beide hätten Recht!

Das sittliche beurteilende und handelnde Subjekt kann doch selbst auch zum Objekt psychologischer Betrachtung und Erklärung gemacht werden; müssen wir dabei nicht wieder an der deterministischen Voraussetzung festhalten, daß alle seine Entschließungen kausal bedingt und insofern notwendig sind? Müssen wir dann eben diesem Subjekt nicht die indeterministische Freiheit als eine bloße Illusion absprechen, die es sich auf Grund seines sittlichen Bewußtseins zuspricht? Mag es immerhin sein, daß die sittlichen Begriffe in ihrer überlieferten Fassung und Färbung für die indeterministische Freiheit sprechen. Wenn diese aber mit der obersten Voraussetzung unseres theoretisch-wissenschaftlichen Bewußtseins unvereinbar ist: müssen wir dann nicht diese Begriffe als bloße Erzeugnisse eines naiven, unkritischen Denkens umdeuten oder umbilden, so daß sie eben dem Determinismus entsprechen?

Gegenüber diesem Einwand scheint mir ein doppelter Ausweg möglich zu sein, um das relative Recht des Indeterminismus zu verteidigen. Der erste, der wieder in die Nähe des schon erörterten metaphysischen Dualismus lenkt, würde sich etwa so bestimmen lassen: das Ich als Erzeuger und Träger der eigentlich geistigen Akte des Denkens, Wertschätzens, Wollens läßt sich schlechterdings nicht zum Objekt unseres theoretischen Erkennens machen, wenigstens nicht desjenigen, das in den Naturwissenschaften geübt wird. Was wir an Seelischem wirklich in der — naturwissenschaftlich gerichteten — Psychologie objektivieren können: die Empfindungen und deren Reproduktionen und assoziativen Verknüpfungen, das sind nicht die eigentlich geistigen Akte, auf Grund deren wir dem Menschen die Würde der „Persönlichkeit" zuerkennen. Mithin gehört das wirkliche Geistesleben und damit auch der Inbegriff der Willensakte, für die wir uns verantwortlich wissen, nicht zu der Sphäre der Wirklichkeit, für die das wissenschaftliche Erkennen, soweit es die Geltung des Kausalsatzes voraussetzt, zuständig ist. Es entzieht sich durchaus der Art von Erkenntnis, wie sie in den Naturwissenschaften erreicht wird; es bleibt für sie ein Geheimnis. Gleichwohl haben wir eine Art

Digitized by Google

unmittelbaren Wissens um dieses unser geistiges Ich und die Art seiner Akte, und auf Grund dessen sprechen wir ihm indeterministische Freiheit zu.

Die andere Art, jenem Einwand zu begegnen, bestände in folgender Erwägung. Determinismus und Indeterminismus sind deshalb vereinbar, weil ihre Behauptungen, richtig verstanden, sich nicht widersprechen, sondern weil die indeterministische sich in deterministische und umgekehrt auch die deterministische in die indeterministische einordnen läßt.

Betrachten wir zunächst den ersten Fall. Machen wir einmal das vorhin abgelehnte Zugeständnis, daß die theoretische Betrachtung mit ihrer deterministischen Voraussetzung auch das eigentlich geistige Ich in seinen sog. freien Akten zu ihrem Objekt machen und nach naturwissenschaftlicher Art erklären könne, so wird diese theoretische Betrachtung doch immer dem aktiv stellungnehmenden und sich betätigenden Ich nur gleichsam nachhinken müssen. Und wenn sie selbst streng gleichzeitig erfolgen könnte, wenn das Unmögliche möglich wäre, daß wir uns „praktisch" verhielten, d. h. als Subjekt handelten, und gleichzeitig eben dies unser Ich als Objekt beobachteten, so wäre doch ein großer Unterschied, ob jenes handelnde Ich, von dem Glauben an seine indeterministische Freiheit erfüllt, voll Schwung und Zuversicht sich seiner Pflicht hingäbe oder ob es, durch die naheliegende Umdeutung des Determinismus zu Fatalismus verführt, sich einredete, alle Anstrengung, alles Sichzusammennehmen, aller Kampf sei ja doch vergebens, weil schon durch seinen angeborenen Charakter, sein Milieu und Lebensschicksal all sein zukünftiges Verhalten eindeutig festgelegt sei. Gerade auf Grund seiner obersten Voraussetzung wird der Determinist sagen müssen: ein lebendiger Freiheitsglaube, der überzeugt ist, daß die Zukunft ihm gehört und lediglich von der eigenen Entscheidung abhängt, ist ein innerer Faktor, der die Willensentscheidungen selbst im Sinne der Pflichterfüllung beeinflussen wird. Ein Ich, beflügelt und befeuert durch diesen Glauben, ist ein anderes als ein Ich, dem dieser Glaube fehlt, das wohl gar als Sklave eines übermächtigen Schicksals sich fühlt; und eben darum wird auch das Wollen in beiden Fällen ein anderes sein. Wer also durch den Determinismus sich gelähmt fühlt in seiner sittlichen Energie, dem ist er zu widerraten — gerade im Namen des tiefer verstandenen Determinismus, der erkennt, daß die indeterministische Überzeugung nichts anderes ist als Ausdruck für die freudige Zuversicht, für das Bewußtsein des Könnens, das jedem kräftigen Wollen innewohnt. Mag diese Überzeugung nur ein „Glaube" sein; ein Glaube, der das hervorbringt, woran er glaubt — nämlich hier das sittliche

Digitized by Google

Wollen — ist sicher kein Irrglaube. Insofern vermag auch der Determinismus den indeterministischen Glauben sich einzufügen, weil er ihn selbst als einen determinierenden Faktor mit in Rechnung stellt bei der kausalen Erklärung der Willensentscheidungen. —

Von anderen Erwägungen aus kann freilich auch die umgekehrte Einordnung, nämlich die des Determinismus in den Indeterminismus, vollzogen werden. Daß nämlich das Ich überhaupt erkennen will, daß eine theoretische Wissenschaft hervorbringt und daß es hierzu an das unmittelbar Erlebte und Gegebene mit bestimmten Voraussetzungen — darunter auch der einer allenthalben geltenden Kausalität — herantritt, das ist selbst freie Geistestat. Es folgt insofern erst aus den freien Zwecksetzungen des Ich, daß es alles, darunter auch sich selbst und seine Willensakte, kausal determiniert denkt. Somit erscheint die ganze Wissenschaft (wenigstens die Naturwissenschaft) mit ihrer deterministischen Betrachtung als eine Schöpfung des freien indeterminierten Ich. Das ist etwa die Lösung des Freiheitsproblems, wie sie die Anhänger des erkenntnistheoretischen Idealismus[1] vertreten.

Jedenfalls zeigen unsere Erwägungen, daß das Freiheitsproblem über den Bereich der eigentlichen Ethik in die Gebiete der Metaphysik und Erkenntnistheorie hinausführt. Deshalb schon kann es hier nicht erschöpfend behandelnd werden. Soviel aber dürfte klar sein: Wenn die einfache Besinnung auf das sittliche Bewußtsein, seinen Inhalt und seine Voraussetzungen — und in dieser Besinnung sahen wir ja das Wesen der Ethik — zu der Einsicht führt, daß die indeterministische Freiheit zu den praktischen Voraussetzungen (um mit Kant zu reden: zum „a priori") des sittlichen Bewußtseins gehört, so haben wir ein gutes Recht und — wenn anders wir sittlich sein wollen — auch die Pflicht, an dieser Voraussetzung, an diesem Freiheitsglauben festzuhalten.

8. Der Sinn der sittlichen Wertung

a) Zur Theorie der Werte

Der Versuch, das Wesen des Sittlichen genauer zu bestimmen, hat uns zuerst vor die Frage geführt, was denn eigentlich sittlich beurteilt wird. Nachdem wir diese erörtert, wollen wir uns eingehender, als es bei der ersten vorläufigen Orientierung möglich war, mit dem Sinn der sittlichen Beurteilung befassen und dabei auch die Bedeutungen der wichtigsten sittlichen Prädikate klarzustellen suchen.

[1] Vgl. über diesen meine „Philosophie der Gegenwart", 5. Aufl., 1924, S. 79ff.

Digitized by Google

Vor allem gilt es hier, ganz allgemein zwei Hauptklassen von Urteilen zu scheiden: Seinsurteile und Werturteile. Als Beispiele für erstere seien genannt: Es gibt im Menschen ein Gewissen; es verkündet ihm im einzelnen Fall, was er zu tun und zu lassen hat; es ist nach Individuen, Völkern und Zeit verschieden. Also Aussagen, daß etwas existiere, daß es diese oder jene Eigenschaften oder Funktionen habe, daß es in bestimmten Beziehungen stehe, sind Seinsurteile. Wenn ich dagegen sage: das Gewissen ist das Heiligste im Menschen; ihm zu folgen ist das Beste; es auszubilden ist für die Vollkommenheit des Menschen von höchster Bedeutung, so spreche ich damit Werturteile aus. Während man die Seinsurteile oft schlechthin „Urteile" nennt, ist für die Werturteile der Ausdruck „Beurteilungen" üblich geworden. Die Begriffe „Sein" und „Wert" selbst noch zu definieren, dürfte nicht möglich sein. Als höherer, sie beide umfassender Begriff bleibt nur der ganz formale des „Etwas". Der Unterschied aber des bloß „seienden" Etwas und des mit (positivem oder negativem) Wert gleichsam behafteten Etwas, läßt sich nicht angeben, wenn man nicht die zu definierenden Begriffe Sein oder Wert schon als bekannt voraussetzt. Diese gehören also zu den obersten Begriffen („Kategorien"), die sich nur aufweisen, aber nicht von höheren ableiten lassen.

Daß die sittlichen Beurteilungen Werturteile sind, bedarf wohl keiner ausführlichen Darlegung, die einfache Besinnung auf die Bedeutung der Prädikate, die in diesen Urteilen den Personen und ihrem Verhalten beigelegt werden, läßt an beliebigen Beispielen den Wertcharakter von Ausdrücken wie „gut", „anständig", „edel" und ihrem Gegenteil erkennen (wobei wir ein für allemal bemerken wollen, daß wir unter Wert und bewerten immer auch Unwert und Wert absprechen oder Unwert beilegen mitbegreifen).

Die Besinnung auf unseren Wortschatz zeigt auch, daß es verschiedene Arten von Werten gibt. Wörter wie „angenehm" oder „nützlich" bezeichnen doch augenscheinlich keine sittlichen Werte. Eine allgemein anerkannte Einteilung der Wertarten liegt noch nicht vor. Die im folgenden gegebene ist nur ein Versuch, auf diesem wichtigen Gebiet wenigstens soweit Überblick zu gewinnen, als es für die ethischen Probleme selbst erforderlich ist. Vorab treten auseinander die zwei Hauptklassen der Selbstwerte und der abgeleiteten Werte. Unter jenen wollen wir alles verstehen, was und sofern es um seiner selbst willen geschätzt wird, unter den abgeleiteten Werten diejenigen, die nur um anderer willen für uns Wert haben. Vor allem der Begriff

Digitized by Google

des Nützlichen, des Mittels zum Zweck umfaßt abgeleitete Werte. Wenn wir unter „Wirtschaft" die planmäßige, geordnete Tätigkeit der Menschen verstehen zur Herstellung dessen, was zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse nützlich ist, so wird man insofern die wirtschaftlichen (ökonomischen) Güter zu den abgeleiteten Werten rechnen dürfen (was nicht ausschließt, daß sie u. U. für Menschen den Charakter von Selbstwerten annehmen können).

Die Selbstwerte kann man wohl in folgende Klassen einteilen[1]:

1. Annehmlichkeits- oder Glückswerte („hedonistische" oder „eudämonistische"). Wir schätzen positiv Lust, negativ Unlust; ebenso lustvolle oder unlustvolle Zustände, wie Behagen, Freude, Heiterkeit, Befriedigung, Glückseligkeit, anderseits negativ Unbehagen, Trauer, Unbefriedigtsein, Verdrießlichkeit, Unglück, Unseligkeit. Lust und Unlust (wie die sie enthaltenden Zustände) können ihrerseits sinnlicher oder geistiger Art sein. Ersteres, wenn sie sich unmittelbar mit Sinnesempfindungen oder überhaupt sinnlichen Eindrücken verknüpfen, z. B. die Lust an einer wohlschmeckenden Speise, einem erquickenden Trank, einem wohlgewärmten Bad, an Ausübung der Geschlechtsfunktion. Geistige Lust (oder Unlust) verknüpft sich für uns mit dem Vollzug psychischer Funktionen oder Akte, die wir von den Empfindungen gewöhnlich als „höhere" unterscheiden, wie Nachdenken, Erkennen, Erfinden, Wollen, Streben, Lieben, Verzeihen, Vertrauen, Beten, künstlerisches Schaffen. Im künstlerischen Genießen wie in einzelnen der genannten Arten spielen neben geistigen auch sinnliche Gefühle eine Rolle.

2. Lebenswerte („vitale Werte"). Wir pflegen das Leben selbst zu schätzen, ferner Gesundheit, Kraft, gesunde und freie Ausübung der Lebensfunktionen.

3. Anlage- und Bildungswerte. Der Ausdruck ist nicht gerade gebräuchlich, aber ich finde keinen besseren für die Bezeichnung von Werten, die an die Lebenswerte grenzen, aber ihnen nicht zwanglos eingeordnet werden können. Die Tatsache, von der ich ausgehe, ist die, daß körperliche und geistige Veranlagung und deren Ausbildung als Selbstwert geschätzt wird und zwar um so mehr, je höher sie sich über den Durchschnitt erhebt (was an der Leistung erkennbar ist). Soweit es sich hier um Anlagen und die Ausbildung von Lebewesen, um deren angeborene und erworbene Ausstattung gleichsam handelt, könnte man die

[1] Über die Wertarten und ihren Rang vgl. H. Schwarz, „Das sittliche Leben", 1901 und M. Scheler, „Der Formalismus in der Ethik und die materielle Wertethik", 1916, von denen ich aber in manchen Punkten abweiche.

Digitized by Google

Auswirkung zu den Lebensfunktionen und die Dispositionen zu solcher Auswirkung zu den Vitalwerten rechnen. Letzteres mag auch bei den körperlichen Anlagen (Körperkraft, Gewandtheit, leistungsfähige Sinnesorgane) mit dem Sprachgebrauch übereinstimmen, aber es ist doch schon eine Verschiedenheit der Wertung, ob wir solche Ausstattung als die des Lebewesens als solchen oder die der körperlich und geistig „harmonisch ausgebildeten" Persönlichkeit schätzen. Und jedenfalls würden sich gutes Gedächtnis, Scharfsinn und Tiefe, Willensenergie, Begabung für künstlerisches Verstehen und Schaffen nicht ohne Zwang unter den Begriff der Vitalwerte unterordnen lassen. Daß wir aber alle jene körperlichen und geistigen Eigenschaften sowohl als Anlage wie in ihrem ausgebildeten Zustand um ihrer selbst willen nicht nur als „nützlich" für Leistungen schätzen, scheint mir eine unbefangene Beobachtung unseres Bewertens, wie vor allem auch ein Blick auf die Pädagogik in ihrer geschichtlichen Entwicklung zu beweisen.

4. Soziale Werte. Wieder als eine besondere Gruppe werden guter Ruf, Ansehen, Adel, Ehre, Ruhm, Freiheit, Reichtum[1], Macht und Einfluß (wirtschaftlicher, politischer, sozialer Art) anzusehen sein. Daß das alles vielfach als Selbstwert geschätzt wird, zeigen Geschichte und persönliche Erfahrung. Als sittlich können auch diese Werte nicht ohne weiteres bezeichnet werden, so wünschenswert es auch wäre, daß ihr Erwerb nur durch positiv sittliche Eigenschaften und Leistungen möglich wäre.

Was wir bis jetzt als soziale Werte anführten, verwirklicht sich im Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft. Nun können aber auch Gemeinschaften selbst wertgeschätzt werden: so liegt im Familiensinn und Familienstolz, in Vaterlands- und Menschheitsliebe zugleich eine Wertschätzung. Auch Gemeinschaften und ihr Ergehen als Objekt der Wertung kann man als soziale Werte bezeichnen (so öffentliche Wohlfahrt, Ehre und Macht des Staates, wirtschaftliche und Kulturblüte der Nation, der Menschheit).

5. Logische Werte. Unter diesem neuerdings üblich gewordenen Namen verstehe ich Erkenntnis, Wahrheitsbesitz, innere

[1] Reichtum wird nicht nur deshalb geschätzt, weil er nützlich ist, sofern Geld das Mittel darstellt, zahlreiche andere Güter zu erwerben. Infolge einer psychologisch wohl verständlichen Wertübertragung wird für viele Geld Selbstwert und damit der Reichtum hohes, ja höchstes Ziel ihres Strebens. Aber Reichtum bedeutet vielfach zugleich soziale Stellung; „reich" und „arm" nehmen so tatsächlich fast den Sinn von „vornehm" und „gering" an, und manche scheuen sich weniger vor unmoralischem Handeln als davor, für arm zu gelten. Deshalb legt man auch soviel Wert auf kostspielige „Repräsentation".

Digitized by Google

Klärung. Nach der negativen Seite entsprechen ihnen als Unwerte: Nichtwissen, Zweifel, Irrtum. Daß Menschen nach Erkenntnis als solcher — abgesehen von ihrer Nützlichkeit — streben und sie als Selbstwert schätzen, ist eine schon von Aristoteles beachtete Tatsache. Mit dieser Anerkennung der logischen Werte als einer besonderen Klasse ist aber nicht schon gesagt, daß alles Urteilen oder wenigstens alles für wahr oder falsch erklären ein Bewerten sei (wie Neuere mehrfach behaupten). Das kann es sein, sofern es sich mit jener Wertschätzung der Erkenntnis verbindet und als Befriedigung des Wahrheitsstrebens erlebt wird.

6. Ästhetische Werte wie das Schöne, Erhabene, Tragische, Komische, Anmutige, Liebliche usw.

7. Rechtliche Werte: Rechtsordnung und alles, was dazu gehört.

8. Sittliche Werte (die den Gegenstand unserer weiteren Erörterung bilden werden).

9. Religiöse Werte, d. h. alles, was wir als göttlich, heilig werten.

Alle diese Selbstwerte können gelegentlich auch als abgeleitete Werte (Mittel) oder lediglich als solche geschätzt werden. Es bewertet etwa jemand seine Gesundheit als Mittel zur Gewinnung sozialer Werte oder zu wissenschaftlichem oder künstlerischem Schaffen; vielleicht schätzt mancher auch sittliches Verhalten lediglich um wirtschaftlicher und sozialer Vorteile willen. In dem letzteren Fall werden wir freilich das Bewußtsein haben, daß dem eigentlichen Wesen und Wert des Sittlichen nicht Genüge geschieht, sofern man in ihm nur das Mittel zur Gewinnung von Werten sieht, die niedriger stehen als es selbst. Wie es nämlich im Wesen des Wertgebietes liegt, daß den positiven Werten immer negative entsprechen, so erscheint es uns auch als selbstverständlich, daß eine Rangordnung der Werte besteht, die im Vorziehen oder Nachsetzen (worunter noch nicht „Wählen" verstanden ist) zum Bewußtsein kommt. —

So wenig wie über die Arteinteilung der Werte besteht über deren Rang eine übereinstimmende Ansicht. In bezug auf einzelne Wertverhältnisse darf wohl eine solche Übereinstimmung vorausgesetzt werden. Wir werden im allgemeinen urteilen, daß der falsch schätzt, der sinnlichen Genuß seiner Gesundheit, also den hedonistischen dem Vitalwert vorzieht. Das Wort Schillers: „Das Leben ist der Güter höchstes nicht", das wohl vielen aus der Seele gesprochen ist, besagt, daß es noch höhere Werte gibt als Vitalwerte. Gewöhnlich wird man hier an die sog. „geistigen" Werte

Digitized by Google

denken. Darunter darf man schon die unter 1 und 3 genannten zum Teil und alle folgenden Klassen ganz rechnen. Über die Wertunterschiede innerhalb dieser umfassenden Gruppe wird sich mit einiger Bestimmtheit nur soviel sagen lassen, daß die sittlichen und religiösen Werte einen Vorrang vor allen anderen beanspruchen, aber wie diese beiden Arten selbst anzuordnen sind — wenn man überhaupt einen Rangstreit unter ihnen (und damit eine Wahl zwischen ihnen) für möglich hält — darüber werden die Ansichten verschieden sein. Unsicherheit besteht auch, wenn wir an speziellere Probleme herantreten, wenn wir z. B. die verschiedenen quantitativen Verhältnisse berücksichtigen. Ist es etwa richtig, daß auch ein sehr hoher Annehmlichkeitswert zurückgestellt wird gegenüber dem kleinsten Vitalwert, daß man also auf einen intensiven und oft wiederholbaren Genuß verzichtet, wenn er auch nur die geringfügigste Gesundheitsschädigung erwarten läßt, oder daß man sich einer höchst schmerzhaften Operation unterzieht, um eine kleine Besserung seiner Gesundheit oder seiner Schönheit herbeizuführen? Rechtfertigt ferner eine unbedeutende Förderung unseres Wissens einen hohen Einsatz von Glück und Gesundheit? Da ferner die Annehmlichkeitswerte nicht nur sinnliche, sondern auch geistige Genüsse und Freuden umschließen, so werden sie schwerlich insgesamt an die unterste Stelle gerückt werden können. Wer z. B. die Beseligung durch Gewinn neuer Erkenntnisse als Ziel verfolgt, darf der dabei nicht gewisse Gesundheitsschädigungen in Kauf nehmen? (Dabei sei betont, daß hier eine hedonistische Wertung der Erkenntnis vorausgesetzt ist, die nicht von allem persönlichen Gewinn absehende Schätzung der Erkenntniserweiterung als solcher). Eignet nicht ferner den Vitalwerten eine besondere Dringlichkeit? Wenn das Leben selbst bedroht ist oder die nötigen Mittel zum Leben mangeln, erscheinen da nicht Wissenschaft und Kunst als — Luxus?

Eine allgemeine Werttheorie müßte versuchen, diese und ähnliche Probleme systematisch zu behandeln. Eine solche Werttheorie fehlt uns noch.

Neue Fragen tauchen auf, wenn wir von der Betrachtung der Wertideen selbst zu deren *Verwirklichung* übergehen. Übereinstimmung dürfte freilich darüber bestehen, daß überhaupt zu unterscheiden ist zwischen den Werten selbst (als bloßen Wertbegriffen oder Wertideen) und ihrer mehr oder minder vollkommenen Verwirklichung in real existierenden Wertträgern: Personen oder Sachen („Gütern"). Ferner darüber, daß die Verwirklichung von Werten im allgemeinen selbst als wertvoll, die von Unwerten als wertwidrig geschätzt wird. Aber bereits

Digitized by Google

hier kann man fragen: Ist nicht Verwirklichung von Unwert für uns Menschen in gewissem Umfange nötig, damit die Werte in ihrer Tiefe von uns gefühlt werden. Sagt nicht schon das Sprichwort, daß nichts schwerer zu ertragen sei als eine Reihe von guten Tagen? Und spricht man nicht von einem „Segen" des Leides, von seiner entsühnenden, klärenden und stärkenden Wirkung?

Schwierige Fragen für das Vorziehen aber entstehen, wenn die verschiedene Wahrscheinlichkeit, Schwierigkeit, zeitliche Entfernung und Dauer, Seltenheit und Wertverwirklichung mit in Rechnung gestellt werden soll; wenn Person- und Sachwerte um den Vorrang streiten, insbesondere wenn Sachwerte geistiger und überindividueller Art wie Wissenschaft, Staat, in Konflikt treten mit den Wertinteressen von Einzelpersonen. Wir werden auf solche werttheoretischen Fragen — in Beziehung auf die sittlichen Werte — später zurückkommen müssen.

b) Zur Psychologie der Wertung

Von den Werten und ihrer Verwirklichung ist zu unterscheiden die Wertschätzung (Wertung) als seelischer Vorgang. Sie zu untersuchen ist Sache der Psychologie. Es ist wohl nicht möglich, den Akt der Wertung auf andere seelische Vorgänge (wie Empfindungen, Lust-, Unlustgefühle usw.) zurückzuführen. Er dürfte demnach als Bewußtseinsvorgang besonderer Art anzusehen sein (den wir auch als „Gefallen" und „Mißfallen" bezeichnen [1]). Die Wertung kann gefühlsmäßig sein, d. h. jenen Charakter innerer Wärme und Bewegtheit tragen, der auch bei Lust und Unlust und ähnlichen Erlebnissen zu beobachten ist. Sie kann aber auch die kühle und ruhige Art zeigen, die dem sog. intellektuellen Vorgang eignet. Danach wird man Wertgefühl und Werturteil zu unterscheiden haben. Werte, die uns erstmalig aufgehen, werden wohl in der Regel gefühlsmäßig von uns erlebt. Häufige Wiederholung schwächt das Gefühl bekanntlich bald ab, läßt also die Wertung in die urteilsmäßige Form übergehen. Vielfach übernehmen wir auch Werturteile von anderen. Der Grad der eigenen Überzeugtheit kann dabei sehr verschieden sein; es kann zum einfachen Nachsprechen kommen. Wie viele Menschen, die kein ausgeprägtes ästhetisches Wertgefühl haben, richten sich in ihren Kunsturteilen einfach nach Autoritäten und gerade herrschenden Modeströmungen! Sie lassen sich etwa beim Ankauf von Gemälden in erster Linie davon bestimmen, ob der Künstler einen „Namen" hat.

[1] Jedoch beziehen sich diese Ausdrücke vorwiegend auf das ästhetische Werten.

Digitized by Google

Selbstverständlich sind Wertungen — gefühlsmäßige so gut wie intellektuelle — in demselben Sinne „subjektiv", wie alle psychischen Vorgänge es sind. Das heißt nichts weiter als: sie sind Erlebnisse von Subjekten, gehören diesen zu. Aber wie z. B. Wahrnehmungen und Seinsurteile (obwohl sie in dem gleichen Sinne „subjektiv" sind) doch auf Gegenstände und insofern „objektiv" gerichtet sind, so gilt Entsprechendes auch für die Wertungen. Stets sind es (wirklich oder gedachte) Gegenstände, denen wir Wert oder Unwert zuerkennen. Und wir legen ihnen zunächst diese Wertqualitäten bei, wie andere Eigenschaften auch. Wir sagen von einem Bild, daß es schön sei, in demselben „objektiven" Sinne, wie daß es ein Ölgemälde oder eine Radierung ist.

Freilich trifft es ganz allgemein nur für Kinder und Jugendliche, auch für „naive" Erwachsene zu, daß sie ihre Wertungen so ganz objektiv meinen. Die Erfahrung von widerstreitenden Wertschätzungen anderer bringt den nachdenklichen Menschen zu größerer Vorsicht und Zurückhaltung. Besonders auf dem Gebiet der Annehmlichkeitswerte wird man leicht die Erfahrung machen, daß dieselbe Sache (etwa die gleiche Speise) dem einen angenehm, dem anderen gleichgültig, dem dritten unangenehm sein kann. Auch auf ästhetischem Gebiet ist der Widerstreit der Werturteile in die Augen springend. So entsteht bei manchen die Meinung, alle Wertung sei „subjektiv" — dies nun nicht mehr in dem Sinne, daß sie stets Erlebnis einzelner Subjekte sei (was selbstverständlich ist), sondern daß sie nur für das betreffende Subjekt Geltung habe, daß man also von einer objektiven Gültigkeit von Werturteilen nicht reden dürfe.

Die Erörterung und Entscheidung dieser Frage steht nun nicht mehr der Psychologie als einer bloßen Tatsachenwissenschaft zu, sondern fällt in das Gebiet der Werttheorie, sofern diese sich auch mit dem Problem der Geltung der Werte und Werturteile beschäftigt.

Ähnliches ist auf die häufig aufgestellte Behauptung, alle Werte seien „relativ", zu sagen.

Es kann damit gemeint sein die Beziehung („Relation") der Werte zu den bewertenden Subjekten. Damit ein Wert oder die Werteigenschaft irgendeines Wirklichen für ein Subjekt da sei, muß dieses in seinem Gefühlsleben gleichsam ein Organ dafür haben. Einem gänzlich unmusikalischen Menschen, für den jedes Musikstück nur ein Gewirr von Tönen wäre, würde eben dies Organ für den ästhetischen Wert der Musik fehlen. Wie ein normales Auge dazu erforderlich ist, daß Farben für uns da sind, und bei gewissen Mängeln des Organs bestimmte Farbenempfindungen (z. B. grün und rot) fehlen, so kann auch die Fühlfähigkeit für

Digitized by Google

bestimmte Werte fehlen oder nur in einem mehr oder minder unter dem Durchschnitt stehenden Gade entwickelt sein. Man hat deshalb mit Recht von „Wertblindheit" gesprochen. Übrigens gilt Analoges wie für die sinnlichen Eigenschaften (Farben, Temperaturen, Gerüche usw.) auch für die reale Welt überhaupt. Für ein Insekt ist jedenfalls nicht dieselbe Umwelt da, die für uns Kulturmenschen da ist.

So liegt in allem Wahrnehmen und Erkennen notwendig eine Beziehung (Relation) zwischen Subjekt und Objekt, und für das Zustandekommen der Erkenntnis (also dafür, daß der Gegenstand für das Subjekt da ist) muß eine bestimmte Befähigung in der Organisation des Subjekts gegeben sein.

Aber diese Art von „Relativität" schließt nicht aus, daß wir doch unserem Erkennen objektive Gültigkeit zusprechen und daß wir festhalten an der Überzeugung, in einer realen Welt zu leben und sie — freilich sehr verschieden nach Umfang, Bestimmtheit und Treue — zu erfassen[1]. An wissenschaftlich gesicherten Ergebnissen der Physik und Chemie macht uns die Tatsache nicht irre, daß die Überzahl der Menschen davon nichts weiß, daß also die darin festgestellten Bestimmtheiten der realen Welt für die meisten Menschen nicht (oder noch nicht) vorhanden sind.

Entsprechend braucht die notwendige Relation zwischen wertendem Subjekt (das eine bestimmte Beschaffenheit haben muß) und Wertobjekt uns nicht wankend zu machen in unserem Glauben an die objektive Gültigkeit von (gefühlsmäßigen oder urteilsmäßigen) Wertungen, die wir als gültig mit Evidenz, d. h. innerer sachlicher Überzeugtheit, erleben. Machen wir die Erfahrung, daß andere für gewisse Werte, die wir als solche deutlich fühlen, kein Organ haben, so braucht uns das durchaus nicht zu veranlassen, unsere evidenten Wertungen für bloße „Einbildungen" zu halten. Fällen andere über dieselben Objekte den unserigen widerstreitende Werturteile, so kann uns das veranlassen, in eine Erörterung mit ihnen darüber einzutreten. Vielfach wird sich dabei herausstellen, daß sie nicht genau dieselben Momente bei ihrer Wertung im Auge hatten wie wir, so daß der Widerspruch nur ein scheinbarer war. Aber nicht selten wird in der Tat eine abweichende Wertung vorliegen. Sie mag uns antreiben, unsere Wertung nachzuprüfen. Vielleicht geht dabei irgendeine Wandlung in unserer Schätzung vor sich, so daß wir zu einem Einklang mit den anderen gelangen. Bleibt uns aber unsere Wertung nach wie vor evident, so besteht

[1] Näher begründet ist dieser erkenntnistheoretische Standpunkt des kritischen Realismus in meiner „Einführung in die Erkenntnistheorie", s. o. S. 34; ferner in meiner Schrift „Der kritische Realismus", Karlsruhe 1923.

Digitized by Google

kein ausreichender Grund für uns, sie etwa als ungültig anzusehen oder sie mit fremden zu vertauschen.

Im Gebiet der Seinserkenntnis lehnen wir die Behauptung, alle Wahrheit sei (gelte) nur „relativ", völlig ab. „Wahr" ist ein Gedanke (Urteil, Satz), wenn er mit dem darin gemeinten Sachverhalt übereinstimmt. Bei dieser Auffassung des Wahrheitsbegriffes ist es zweifellos widersinnig, daß widersprechende Sätze, z. B. „hier liegt ein Batt" — „hier liegt kein Blatt", beide in bezug auf dieselbe Raum- und Zeitstelle wahr sein könnten. Ebenso lehnen wir die Behauptung von der „Relativität" aller Werterkenntnis dann ab, wenn damit gemeint ist, widerstreitende Werturteile könnten beide gleich gültig sein. Denn dann wären z. B. die Sätze „Gerechtigkeit ist eine Tugend" und „Gerechtigkeit ist ein Laster" beide richtig. Das scheint uns — wenn wirklich derselbe Sinn in dem einen Satz bejaht, in dem anderen verneint wird — als zweifellos widersinnig.

Wenn man freilich mit jener Behauptung von der Relativität nicht jede objektive Gültigkeit von Wertungen bestreiten, sondern nur jenen von uns zugegebenen relativen Charakter alles Wertens betonen will, so ist dagegen nichts einzuwenden. So könnte jemand der Behauptung, die Gerechtigkeit sei eine Tugend, sinnvoll die andere entgegensetzen, für ihn sei sie keine Tugend, er habe kein Organ dafür, ihm fehle jedes Gefühl für ihren Wert. Dadurch braucht aber der erste in seiner Überzeugung vom objektiven Wert der Gerechtigkeit nicht irre zu werden. Bestärken kann ihn vielleicht in dieser Überzeugung auch die kulturgeschichtliche Tatsache, daß von jeher die menschlichen Gemeinschaften die Gerechtigkeit geschätzt und von ihren Angehörigen verlangt haben. Einem für ihren Wert Blinden würde gleichwohl die Forderung entgegenzuhalten sein, er solle eben Schätzung für die Gerechtigkeit haben, zum mindesten solle er sie in seinem Verhalten betätigen.

Nun könnte man freilich versuchen, aus jener — von uns eingeräumten — Relation, die in jeder Wertung liegt, doch einen Einwand abzuleiten gegen unsere Behauptung von dem objektiven Charakter der Werte und der möglichen objektiven Gültigkeit von Werturteilen. Man könnte sagen: wie unsere Empfindungsfähigkeit den Dingen erst die Farben, Töne, Temperaturen usw. verleiht, so stattet auch unser Wertgefühl erst die Objekte mit ihren Wertqualitäten aus. Diese existieren also nicht als etwas „objektiv", an sich, absolut (d. h. losgelöst von der Beziehung zu uns) Vorhandenes, sondern nur in der Relation zu uns; sie sind mithin insofern nur relativ auch in ihrem eigenen Bestand. Gäbe es das Wertfühlen, diese subjektive Fähigkeit, nicht, so gäbe es überhaupt keine Wert-

Digitized by Google

eigenschaften in der Welt — und die sog. „Werte" sind ja nur Abstraktionen aus diesen —, so wenig es ohne Augen Farben gäbe. Für die Physik (die ja von der Beziehung zum Sehorgan absieht) gelten die Farben nur als Schwingungen eines Äthers, der selbst farblos gedacht wird.

Indessen, trotz unserer physikalischen Kenntnisse, pflegen wir doch von Farben und Tönen als objektiv Existierendem und nicht von Ätherschwingungen zu reden. In der Tat wird ja auch durch Aufweisung der Beziehung zum Subjekt und dessen Anteil nicht der objektive Faktor beseitigt. Verschiedene Beschaffenheit der Körperoberflächen bedingt es doch, daß sie in verschiedener Art Ätherschwingungen von gewisser Wellenlänge verschlucken und andere reflektieren. In entsprechender Weise muß nun auch in den Objekten selbst eine gewisse Beschaffenheit angenommen werden, die es bedingt, daß sie für uns diese oder jene Wertqualitäten aufweisen. Wollen wir uns ganz genau ausdrücken, so werden wir freilich jene Beschaffenheit der Körper selbst noch nicht „Farbe" und ebensowenig jene der bewerteten Objekte „Wert" nennen. Da sie aber doch das Zustandekommen dessen, was wir Farbe einerseits und Wert anderseits nennen, von der Objektsseite her begründen, so dürfen wir mit demselben Recht hier wie dort die übliche Ausdrucksweise beibehalten. Wir werden also auch weiterhin — wie von den Farben der Dinge — so vom Wert der Objekte reden dürfen und den Anspruch unserer Werturteile auf objektive Geltung durch die aufgezeigte Relation nicht schon von vornherein als widerlegt ansehen. Wir werden darum auch sagen dürfen, daß gewisse Werturteile, die uns evident sind, richtig, andere falsch seien, und wir werden über Wertfragen mit andern diskutieren können. Wäre alles Bewerten nur subjektiv, nur relativ gültig, so wäre alle Diskussion sinnlos; denn dann könnte dasselbe Werturteil sowohl richtig wie falsch sein.

Wir können dabei von unserem Standpunkt aus die gewaltigen Schwankungen der Wertschätzungen als Tatsache anerkennen und — erklären. Denn da zu allem Wertbewußtsein ein subjektiver Faktor gehört, so können Änderungen desselben eine tiefergreifende „Umwertung der Werte" bedingen. Güter z. B., die von uns gar nicht geschätzt wurden, so lange sie im Überfluß oder ungefährdet vorhanden waren, gewinnen plötzlich für uns Wert, ja hohen Wert, wenn wir fürchten, daß sie zu mangeln beginnen oder bedroht sind. Manches wird uns erst dadurch wertvoll, daß andere es begehren usw. Aber überall kann man doch selbst hier einen objektiven Faktor erkennen. Auch ist gar nicht gesagt, daß alle diese Veränderungen der Schätzung subjektive Irrungen seien. Die

Digitized by Google

Veränderungen der Umstände (auch derer auf der subjektiven Seite) können in der Tat den Wert derselben Sache ändern.

Wie weit nun unser Grundgedanke, daß eine objektive Gültigkeit von Werturteilen möglich sei, auf den einzelnen Wertgebieten und im Verhältnis der Werte zueinander durchführbar ist oder vielleicht gewissen Einschränkungen unterliegt, kann hier nicht untersucht werden; wir müssen uns auf den Bereich der sittlichen Bewertungen beschränken.

Nach meiner Beobachtung lehnt das nicht reflektierte sittliche Allgemeinbewußtsein — das ja bei der Fragen nach dem Wesen des Sittlichen stets unser Forschungsobjekt bildet — den Subjektivismus und Relativismus entschieden ab. Ein Wort wie das Hamlets: „Nichts ist an sich weder gut noch böse, unser Denken macht es erst dazu" — wird als Paradoxie eines Grüblers empfunden.

Zwar kann uns die Erfahrung, wie vielfach hier vorschnell und irrig geurteilt wird, vorsichtig machen in der sittlichen Bewertung von Personen und ihrem Verhalten, kann uns dazu führen, das Urteil lieber — Gott anheimzugeben, d. h. einem idealen Beurteiler. Aber diese Zurückhaltung ist nicht dadurch zu begründen, daß uns die objektive Geltung sittlicher Urteile, wie: Grausamkeit ist böse, Feigheit ist gemein, bei steigender Reife zweifelhaft würde. Vielmehr werden wir es immer schwieriger finden, sicher festzustellen, ob der Tatbestand z. B. der Grausamkeit oder der Feigheit vorliege; wir werden uns sagen, daß wir meist die Person, ihren Charakter, ihre Gesinnung, ihre Motive, auch wohl alle Tatumstände nicht genau genug kennen, um unsere ethischen Urteile auf den konkreten Fall anwenden und mit Sicherheit angeben zu können, welche sittlichen Prädikate jeweils am Platze sind. Die Beurteilung der eigenen Person und des eigenen Verhaltens unterliegt übrigens dieser Schwierigkeit nicht. Wachsende geistige Reife wird uns vielmehr befähigen, unsere Innenzustände, die in unserem Handeln sich auswirken, zutreffender zu erfassen, uns von Selbsttäuschungen, zu denen der Naive neigt, freier zu machen; sie wird uns vor allem zeigen, daß nicht unsere „guten Vorsätze", sondern nur unser wirkliches Verhalten ein zutreffendes Urteil über den sittlichen Wert unserer Person gestattet.

c) Die verschiedenen sittlichen Wertprädikate

Was nun die sittlichen Wertprädikate selbst betrifft, so haben sich „gut" und „böse" als die umfassendsten, allgemeinsten durchgesetzt — freilich mehr in der Ethik als im Sprachgebrauch des praktischen Lebens; dort teilen sie sich eher in das Gebiet der sittlichen Wertung mit anderen Prädikaten, die niedere oder (zumeist) höhere Wert-

Digitized by Google

grade bezeichnen. Auch bezeichnet „gut" vielfach andere Werte als sittliche. Man denke an Ausdrücke wie gutes Wetter, ein guter Wein usw. In diesen Fällen ist freilich die Verwechselung mit der spezifisch ethischen Bedeutung von „gut" nicht zu fürchten, da es sich hier nicht um Personen handelt. Aber auch auf solche angewandt, ist gut nicht immer sittliches Wertprädikat; man denke an „einen guten Redner, Fußgänger, Gesellschafter" und ähnliches. Sogar „ein guter Mensch" bedeutet oft nur soviel wie ein gutmütiger, leicht zu beeinflussender Mensch. Den niedersten Grad positiv sittlicher Bewertung bezeichnet „erlaubt". Ja, es drängt sich sogar die Frage auf, ob es überhaupt ein positives Wertprädikat ist, ob es nicht sozusagen den Nullpunkt zwischen positiver und negativer Bewertung bezeichne. Jedenfalls wird ein bloß „erlaubtes" Verhalten leicht als ein wenig anrüchig empfunden und von dem, der „etwas auf sich hält", der nach einer höheren Stufe der Sittlichkeit strebt, lieber gemieden. Anderseits wird man den, der bis an die Grenzen des Erlaubten geht, sich aber noch innerhalb derselben hält, mit Rücksicht auf die Schwäche der menschlichen Natur nicht sittlich verurteilen. Vielleicht schon eine etwas höhere Wertstufe bezeichnet „zulässig". Auch liegt wohl in „erlaubt" mehr die Bezugnahme auf das äußere Gesetz des Rechts und der Sitte, in „zulässig" mehr die auf das innere des Gewissens[1].

Während beide Prädikate ein Verhalten beurteilen als nicht verboten, charakterisiert „pflichtmäßig" ein solches als geboten. Und zwar liegt im Begriff der Pflicht der Gedanke des unbedingten, „kategorischen" Gebotes und — häufig — der Nebengedanke, daß wir das Gebotene nicht gerade gern tun, daß gewisse Gegenmotive sich in uns regen. Darum auch das Wort von der „verdammten Pflicht und Schuldigkeit". Ferner liegt das gelegentlich im Pflichtbewußtsein, daß sich das Wollen einem höheren Gesetz beugt, das autoritativ ihm entgegentritt, eigene Einsicht nicht voraussetzt. Indessen kann man doch auch etwas als seine Pflicht „erkennen" und die „Pflicht" sozusagen als Selbstverpflichtung, als selbständig („autonom") anerkannte Willensnorm erleben.

Menschen, für deren Verhalten das Pflichtgefühl bestimmend ist, nennen wir brav, rechtschaffen, anständig. Dabei kann „brav" — mit Vorliebe auf Kinder angewandt — eine leicht ironische Hindeutung auf innere Unselbständigkeit enthalten. „Rechtschaffenheit" erinnert an die Sphäre des Erwerbslebens und des wirtschaftlichen Verkehrs (ähnlich „Redlichkeit"). „Anständig" be-

[1] Dagegen bedeuten „erlauben" und „zulassen" deutlich Verschiedenes. Gott „läßt" nach dem christlichen Glauben das Böse zwar „zu", aber er „erlaubt" es nicht.

Digitized by Google

zeichnet wohl mehr die freiwillige Übereinstimmung mit höheren, feineren Forderungen des sittlichen Bewußtseins, die weit hinausgehen über das, was der äußere „Anstand" gebietet. Das Wort ist in der letzten Zeit mehr in Aufnahme gekommen und dürfte etwa seinem gegenwärtigen Sinne nach dem englischen gentleman-like nahekommen.

Eine andere Bedeutung des Wortes, die jetzt nicht mehr die übliche sein dürfte, legt W. Rathenau („Von kommenden Dingen", 1917, S. 166) zugrunde, wenn er schreibt: „Ein anständiger Mensch im Sinne der ethischen Mindestforderung ist einer, der seine dringendsten Schulden bezahlt, sich über Lügen nicht ertappen läßt, kein öffentliches Ärgernis gibt, in Geschäften das Strafgesetzbuch achtet, sich an öffentlichen Kollekten beteiligt, Satisfaktion gibt, gute Kleider trägt, mittlere Schulkenntnisse besitzt und die gleichen Eigenschaften bei seinem ehelichen Vater nachweisen kann."

Der Wunsch, hochtrabende Worte zu meiden und lieber zu wenig als zu viel zu sagen, hat wohl dazu geführt, daß das Wort „anständig", das früher nur das sittliche Mindestmaß ausdrückte, jetzt mehr zur Bezeichnung höherer sittlicher Stufen verwendet wird.

Als „*verdienstlich*" bezeichnen wir in der Regel ein Handeln, das mehr leistet, als die Pflicht, genau genommen, gebietet. Dabei können freilich sittlich höher strebende Menschen etwas als ihre einfache Pflicht ansehen, was anderen schon als höchst verdienstlich gilt. Mancher wird darum eine „Auszeichnung" als unverdient empfinden, weil er eigentlich nicht mehr getan habe als seine Pflicht. So ist es auch zu verstehen, wenn Kant die Meinung, daß man *mehr* tun könne als seine Pflicht, entschieden ablehnt und davor warnt, „durch die eigenliebige Einbildung des Verdienstlichen den Gedanken an Pflicht zu verdrängen". Indessen eine sittliche Bewertung, die an die Durchschnittsmoralität denkt und das darüber Hinausgehende besonders anerkennen möchte, wird die Scheidung des Pflichtmäßigen und des Verdienstlichen nicht aufgeben wollen. Darum finden wir sie in der katholischen Moral und Moralphilosophie festgehalten, und auch im populären sittlichen Bewußtsein hat sie sich behauptet. Übrigens erinnert das Wort Verdienst nicht nur seinem Klang, sondern auch seinem Sinn nach an den „Dienst", der einem Höheren (Gott, einem Fürsten oder Gemeinwesen) geleistet und von diesem belohnt wird. Man denke an die „langjährigen treuen Dienste" eines „verdienten" Beamten oder selbst an den Orden „für das Verdienst" (pour le mérite).

Digitized by Google

Auch „edel" charakterisiert ein Handeln als über das Pflichtmäßige hinausgehend; zugleich als freiwillig aus dem inneren Bedürfnis der individuellen Natur entspringend.

Man sieht übrigens aus dieser Sammlung ethisch positiver Prädikate (die durchaus nicht beansprucht, erschöpfend zu sein), daß sie nicht nur Gradunterschiede der sittlichen Bewertung zum Ausdruck bringen, sondern meist zugleich gewisse qualitative Nüancen. Das gilt auch für das Wortpaar (das in Kants Ethik einen bedeutsamen Unterschied bezeichnet): „legal" und „moralisch". Ersteres bewertet ein Verhalten lediglich als dem Gesetze gemäß, letzteres drückt zugleich aus, daß es auch aus guter Gesinnung hervorgegangen ist.

In ähnlicher Weise finden wir bei den negativen sittlichen Prädikaten, daß sie sowohl Grade wie Arten der Bewertung ausdrücken. So hat „böse" mehr Beziehung auf Freiwilligkeit, „schlecht" mehr auf die verderbte Natur. Ein böses Kind braucht noch kein schlechtes, verdorbenes Kind zu sein. Auch klingt bei „böse" wohl die religiöse Sphäre etwas an. Daß es sich auch verengen kann zur Bezeichnung feindlicher Gesinnung, verraten Ausdrücke wie: „einem böse sein". Steigerungen, die nicht sowohl zu „böse" als zu „schlecht" dem Sinne nach gehören, sind „gewöhnlich", „gemein", „elend", „schurkisch". Beiläufig bemerkt sei, daß die Zahl negativer Prädikate größer zu sein scheint als die positiver. So wird man der Reihe: Nichtsnutz, Tagedieb, Vagabund, Strolch, Gauner, Dieb, Mörder, Lump, Halunke, Schuft, Schurke usw. schwerlich eine gleich lange positiv-wertender Substantive gegenüberstellen können. Zugrunde liegt dem wohl die psychische Tatsache, daß die sittlichen Unwerte (wie vielleicht die Unwerte überhaupt) stärkere Gefühlsreaktionen auslösen. So spielt ja auch die Strafe im praktischen Leben wie in der Ethik eine weit größere Rolle als die Belohnung.

Die Mannigfaltigkeit der positiven und negativen sittlichen Prädikate beweist, wie reich differenziert die sittliche Wertung auftritt. Sie selbst haben wir aufgefaßt als eine Art der Wertungen. In diesen aber sehen wir eine besondere seelisch-geistige Funktion, die ursprünglich in gefühlsmäßiger Form auftritt, im Laufe der Entwicklung aber auch die intellektuelle Form des Werturteils annehmen kann.

Angesichts dieses Sachverhaltes dürfte es nicht rätlich scheinen, die sittlichen Wertschätzungen (wie das bisweilen geschieht) der „Vernunft" zuzuschreiben. In der Regel wird darunter doch die Fähigkeit der theoretischen Erkenntnis des Seienden verstanden, und diese ist von der Wertschätzung völlig verschieden. Das Urteil: So

Digitized by Google

ist es, besagt etwas ganz anderes als das Urteil: Das ist wertvoll (und: Das soll sein). Wenn wir uns freilich mit den Werterlebnissen als seelischen Tatsachen beschäftigen (wie wir das hier tun), so ist das theoretische, also „Vernunft"tätigkeit; aber das Objekt dieser theoretischen Untersuchung kann dabei sehr wohl etwas anderes sein als Vernunft.

Auch werden wir sehen, daß die obersten Gesetze der theoretischen Vernunft: der Satz der Identität und des Widerspruches und der Satz des Grundes, für das Werten nicht ausreichen, daß hier selbständige Gesetze gelten, die sich auch nicht etwa logisch beweisen lassen.

Anderseits ist freilich nicht zu verkennen, daß die Verwendung des Vernunftbegriffes auch für die sittlichen Wertungen nicht einfach willkürlich ist. Dieser Begriff wird mit Vorliebe da verwendet, wo die Fähigkeit bezeichnet werden soll, objektiv Gültiges zu erfassen. Die sittlichen Wertschätzungen treten ja in der Regel mit dem Anspruch auf objektive Gültigkeit auf. Und zwar stellt sich uns diese meist so einleuchtend dar, daß in dieser „Evidenz" eine weitere Entsprechung liegt zu dem theoretischen Verhalten und ihrer eigenen logischen Evidenz[1].

Will man darum — trotz der angedeuteten Bedenken — für den Inbegriff der obersten sittlichen Wertschätzungen und die Fähigkeit dazu, den Namen „Vernunft" verwenden, so möge man sie wenigstens nach dem Vorgang Kants als „praktische Vernunft" von der „theoretischen" unterscheiden; denn das scheint uns allerdings sachlich geboten, daß die Funktion des Wertschätzens von der des theoretischen Erkennens reinlich geschieden werde.

9. Das Prinzip der sittlichen Bewertung

a) Das Problem und die Methode seiner Lösung

Wir haben bis jetzt zwei ethische Hauptfragen zu beantworten gesucht: 1. welches der Gegenstand, 2. welches der Sinn der sittlichen Beurteilung sei. Bei jener Frage antworteten wir: Personen und ihr Verhalten; bei dieser mußten wir uns begnügen, auf die Bedeutungen einer Reihe von Prädikaten uns zu besinnen, die — untereinander vielfältig verschieden — doch als eine zusammengehörige Gruppe gegenüber Wertprädikaten anderer Gattung sich mit ausreichender Bestimmtheit in unserem Sprachgefühl abheben.

[1] Die Eigenart dieser Gefühlsevidenz beim Werterfassen hat besonders Franz Brentano in seiner Schrift „Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis", 1886, klargestellt. Vgl. auch Carl Stumpf, Vom ethischen Skeptizismus, 1908.

Digitized by Google

Wir stehen nun vor einer dritten Hauptfrage: Wie beschaffen sind die Personen, persönlichen Eigenschaften und Verhaltungsweisen, die mit den positiven oder negativen sittlichen Wertprädikaten belegt werden?

Auf den ersten Blick scheint sich hier eine unübersehbare Fülle von Stoff darzubieten, der für die Beantwortung dieser Frage in Betracht kommt, zumal wenn wir noch die Verschiedenheit des sittlichen Bewußtseins nach Völkern und Zeiten berücksichtigen.

Es wäre an sich denkbar, daß in dieses Chaos überhaupt keine Ordnung zu bringen wäre. Zwar könnte die kulturgeschichtliche Forschung das Material sammeln, aber übersichtlich gruppieren könnte sie es nur, wenn die sittlichen Bewertungen nicht lediglich Produkte der Millionen und Abermillionen Individuen in regelloser Mannigfaltigkeit sind, sondern wenn sie nach gewissen Regeln (Gesetzen) sich vollziehen, die sich übersehen lassen. An der Voraussetzung, daß es so sei, hält die Ethik fest. Sie versucht die Gesetze der sittlichen Bewertungen, die die Kulturgeschichte bis jetzt festgestellt hat, auf eine möglichst kleine Zahl allgemeiner Prinzipien zurückzuführen. Das in unserem Erkenntnistrieb liegende Einheitsstreben wäre sogar erst dann wirklich befriedigt, wenn es gelänge, ein oberstes sittliches „Prinzip" herauszuarbeiten. Dies würde dann auch ein höchstes „Kriterium" des Sittlichen sein, vermittelst dessen wir in jedem einzelnen Fall erkennen könnten, was gut und was böse ist. Versuche, ein solches beherrschendes Prinzip (oder allgemeingültiges Kriterium) zu finden und zu formulieren, liegen schon zahlreiche vor. Unsere Aufgabe wird nunmehr sein, die wichtigsten dieser ethischen Theorien zu prüfen. Die Methode dieser Prüfung wird darin bestehen, daß wir untersuchen, ob in der Tat die konkreten sittlichen Urteile sich unter jenes Prinzip unterordnen lassen. Nur dann können wir uns ja überzeugen, daß es wirklich das gemeinsame Wesen des sittlich Bewerteten enthält und daß es uns allenthalben als Kennzeichen des sittlichen Wertes (oder Unwertes) dienen kann.

Diese Prüfung freilich an dem gesamten Material konkreter sittlicher Anschauungen, das bisher die empirisch-historische Forschung zusammengebracht hat, durchzuführen, übersteigt weitaus die Kräfte des Einzelnen. Wir werden uns darauf beschränken müssen, die Prüfung am eigenen sittlichen Bewußtsein durchzuführen und auch hier sozusagen nur in Stichproben.

Dies Verfahren allein scheint uns im Einklang zu stehen mit der von uns angewendeten Methode, das Wesen des Sittlichen zu bestimmen. Sittlichkeit ist uns eine historisch gegebene umfassende Tatsächlichkeit. Als solche muß sie uns Ausgangspunkt

Digitized by Google

und Kontrollinstanz für jede Theorie über das Wesen des Sittlichen sein. Ob es gelingt, all das, was an Verhaltungsweisen sittlich positiv oder negativ gewertet wird, unter wenige Begriffe oder gar unter einen zusammenzufassen, kann nur die Prüfung an dem empirisch Gegebenen selbst ausweisen. Da dies außerordentlich mannigfaltig ist, so wird ein Prinzip um so eher geeignet scheinen, das Ganze zu umfassen, je mehr es nur ganz allgemeine, d. h. „formale" Bestimmungen enthält.

b) Die „vernünftige Menschennatur" als sittliche Norm

Eine solche ethische Theorie wurde bereits von Aristoteles (384—322) aufgestellt. Er findet das Gute in einer Betätigung, die der spezifischen Natur des Menschen (im Unterschied von anderen Lebewesen) entspricht. Dasjenige Vermögen aber, das kennzeichnend für den Menschen ist, ist seine Vernunft. So besteht also das Gute in einer vernunftgemäßen Betätigung[1].

Aristoteles hat bekanntlich auf die scholastische Philosophie mächtig gewirkt. So übernahm denn auch Thomas von Aquin (1225—1274), „der Fürst der Scholastiker", diese ethische Theorie. Die Tugend (Sittlichkeit) des Menschen besteht nach ihm darin, daß er so beschaffen sei, wie es seiner Natur, d. h. wie es ihm als einem vernünftigen Wesen angemessen (geziemend) ist. Ähnliche Ausführungen finden wir bei vielen späteren Scholastikern. Von den heutigen sei hier Victor Cathrein S. J. erwähnt, der im Einklang mit Thomas „die vernünftige Menschennatur als solche, d. h. insofern sie als eine vernünftige aufgefaßt und nach ihrer Arteigentümlichkeit betrachtet wird, als Norm des Sittlichen" hinstellt. Er gelangt von da aus zu folgender Bestimmung des Wesens des Sittlichen: „Sittlich gut ist dem Menschen, was ihm mit Rücksicht auf sein Verhalten nach seiner vernünftigen Natur in sich und in ihrem Verhältnis zu allen anderen Wesen geziemend oder angemessen ist, und zwar in den konkreten Verhältnissen, in welche ihn die Vorsehung hineingestellt hat"[2].

Zur Erläuterung fügt er u. a. hinzu: „Weil die wesentlichen Beziehungen zu sich und zu anderen Wesen für alle Menschen aller Zeiten und Orte die gleichen sind, so lassen sich allgemeine sittliche Grundsätze aufstellen, die in ihrer abstrakten Fassung immer und überall dieselben bleiben und doch zu konkreten Anwendungen führen, welche sich nach Zeit und Ort ändern können.

[1] Vgl. meine „Geschichte der Philosophie" I. Bd., [3. Aufl., 1918, S. 79], 6. u. 7. Aufl., 1923, S. 82.
[2] Moralphilosophie Bd. I, 5. Aufl., Freiburg i. Br., 1911, S. 196f.

Digitized by Google

Immer und überall wird es wahr bleiben, daß die Mäßigkeit dem Menschen gut und geziemend und deshalb erstrebenswert, die Unmäßigkeit aber schlecht und deshalb zu vermeiden ist ... Was aber im einzelnen Fall den Forderungen dieses allgemeinen Grundsatzes der Mäßigkeit entspreche, das kann sich nach Zeit und Ort nicht nur bei verschiedenen, sondern auch bei einem und demselben Menschen ändern."

Daß das Gute das der vernünftigen Menschennatur „Geziemende" sei, wer möchte das bestreiten? Es fragt sich nur, ob wir damit etwas Neues erfahren. „Gut" und „geziemend" (oder „angemessen") sind doch — wie sich auch an der von mir gesperrten Stelle bei Cathrein zeigt — ungefähr gleichbedeutende Begriffe. Das verrät sich ebenfalls in dem weiteren Satze Cathreins: „Sobald der Mensch zum Vernunftgebrauch gelangt und wenigstens praktisch erkennt, daß er mehr als ein Tier, daß er ein vernunftbegabtes Sinnesweſen ist, bildet er sich den Begriff des Guten und Bösen, d. h. (!) dessen, was ihm nach seiner Arteigentümlichkeit begehrenswert und entsprechend oder aber widersprechend und ungeziemend[1] ist."[2]

Nun könnte man sagen, das Neue, was hier in dieser Theorie als Erläuterung zu dem Begriff „gut" hinzugefügt wird, ist doch die Verwendung der „menschlichen Natur" als Maßstab. Sehen wir zu, in welcher Weise von diesem „Maßstab" Gebrauch gemacht wird. Thomas von Aquin erklärt[3]: „Weil das Gute den Charakter des Zweckes hat und das Böse den des Gegenteils davon, so erkennt die praktische Vernunft naturgemäß alles als gut und folglich als zu erstrebend, wozu der Mensch eine natürliche Neigung hat, das Gegenteil davon aber als böse und zu meidend ... Zuerst hat der Mensch eine Neigung zum Guten nach der Natur, die ihm mit allen Substanzen gemeinsam ist, insofern nämlich jede Substanz nach ihrer Natur die Erhaltung ihres Daseins erstrebt, und dieser Neigung entsprechend gehört zum Naturgesetz dasjenige, wodurch das Leben des Menschen erhalten und das Gegenteil verhindert wird. Der Mensch hat ferner eine Neigung zu einigem mehr Besonderen entsprechend der Natur, die ihm mit den übrigen Lebewesen gemeinsam ist, und in dieser Beziehung gehört zum Naturgesetz[4], was die Natur alle Tiere gelehrt hat, wie die Verbindung der beiden Geschlechter, die Er-

[1] Von mir gesperrt.
[2] A. a. O., S. 198.
[3] A. n. O., S. 192 f.
[4] Das bedeutet hier „Sittengesetz" (nach dem scholastischen Sprachgebrauch).

Digitized by Google

ziehung der Kinder u. dgl. Drittens hat der Mensch eine Neigung zum Guten nach der Natur der Vernunft, die ihm eigentümlich ist. So hat der Mensch eine natürliche Neigung, zur Erkenntnis der Wahrheit in bezug auf Gott zu gelangen und in der Gesellschaft zu leben, und hiernach gehört zum Naturgesetz alles, was sich auf diese Neigung bezieht, wie z. B. daß er die Unwissenheit fliehe, die anderen nicht beleidige, mit denen er umgehen muß, und anderes dergleichen, was dahin gehört."

Wir sehen aus diesen Darlegungen, daß die Natur insofern als „Maßstab" benutzt wird, als das als „gut" bezeichnet wird, was den natürlichen Neigungen und den mit ihnen verknüpften Wertschätzungen entspricht, als „böse", was ihnen widerspricht.

Auch darin liegt zweifellos etwas Berechtigtes. Es handelt sich beim sittlichen Verhalten in der Tat um die Verwirklichung von Wertvollem (und insofern Begehrtem) und um die Vermeidung und Verhinderung von Wertwidrigem. Man wird auch die Beispiele, die Thomas anführt, leicht unterordnen können unter die von uns früher angeführten Wertarten. Insbesondere kommen dabei die Vital-, die Bildungs-, die Erkenntnis- und Sozialwerte in Betracht.

Indessen genügt es noch nicht, wenn auf die natürlichen Wertschätzungen als „Maßstab" des Sittlichen verwiesen wird. Die „Natur" eines einzelnen Menschen, auch ganzer Menschengruppen, könnte ja so beschaffen sein, daß die Schätzung sinnlicher Genüsse oder sexuellen Sichauslebens und demnach auch die Neigung nach diesen Werten weitaus am stärksten sich geltend machte, wäre es dann nicht der „Natur" solcher Menschen „angemessen", also „sittlich gut", wenn sie sich diesen Neigungen ganz überließe.

Gegenüber einem solchen Bedenken kann man auf die Darlegung Cathreins hinweisen: „Wie das Tier ist auch der Mensch sinnlichen Bedürfnissen und Neigungen unterworfen, er darf und soll sie unter Umständen befriedigen, aber in einer Weise, die sich für ein vernünftiges Wesen geziemt. Der Leib ist für die Seele, die niederen Kräfte sind für den Dienst des Verstandes und Willens da. Das Niedere soll dem Höheren als Werkzeug dienen. Es ist deshalb dem Menschen angemessen, so für den Leib und die niederen Kräfte zu sorgen, daß sie die höheren Tätigkeiten der Vernunft und des Willens unterstützen und fördern. Dagegen ist es ihm unangemessen, so den Leib zu vernachlässigen oder seinen sinnlichen Genüssen zu frönen, daß er aufhört, taugliches Werkzeug der Seele zu ihren Zwecken zu sein, oder die Vernunft die Herrschaft über die niederen Triebe verliert."

Digitized by Google

Man erkennt leicht, daß hier Bezug genommen wird auf eine Tatsache, auf die wir bereits hingewiesen, nämlich, daß wir nicht nur überhaupt Werte — sozusagen als isolierte — erfassen, sondern daß sich uns auch eine Rangordnung der Werte als eine objektiv gültige aufdrängt.

Auf unseren Einwand also, daß doch bei manchen Menschen die „Natur" derart beschaffen sei, daß sie sinnliche Genüsse am höchsten werte, wäre aus diesen Gedanken heraus zu antworten: Nicht die Natur, wie sie in gewissen Menschen tatsächlich ist, sondern die „vernünftige" Natur ist „Maßstab". Und für den Begriff der „vernünftigen" Natur gewinnen wir die Erklärung, sie ist diejenige, deren Wertschätzungen und Neigungen den objektiv-gültigen Werten und ihrer Rangordnung entsprechend ist[1].

Hier enthüllt sich nun ein Doppelsinn des Wortes „Natur". In der Naturwissenschaft bedeutet es den Inbegriff des tatsächlich Seienden, sofern es als gesetzmäßig gedacht wird. So gehört für die psychologische Betrachtung (die ja auch eine naturwissenschaftliche ist) die tatsächliche Beschaffenheit aller Menschen, auch der einseitig auf sinnliche Genüsse Versessenen, ebenso der Perversen und moralisch Verkommenen einfach zur „Natur". In diesem Sinne kann doch offenbar „Natur" (und die „Angemessenheit" zu ihr) nicht „Maßstab" des Sittlichen sein, weil dann alles — sittlich wäre. Auch ist das „Naturgesetz" im Sinne der Naturwissenschaft offensichtlich verschieden von dem „Naturgesetz", in dem die scholastische Philosophie die oberste sittliche Norm sieht. Denn jenem ersten Naturgesetz kann überhaupt kein Geschehnis widersprechen, diesem letzteren aber gar vieles; jenes sagt, was immer und überall tatsächlich eintritt, wo die betr. Bedingungen gegeben sind; dieses, was eintreten sollte.

Wenn also die „Natur" als „Maßstab" des Sittlichen angerufen wird, so kann nicht die Natur gemeint sein, wie sie tatsächlich ist, sondern wie sie sein sollte, also die „vernünftige" Natur, d. h. diejenige, die in ihren Wertschätzungen und Neigungen den objektiven Werten und ihrer Rangordnung entspricht.

Freilich noch eine Erwiderung wäre den Vertretern der „Natur" als des ethischen Maßstabes möglich. Sie könnten sagen[2]: „Die Natur (oder das „Wesen") des Menschen ist eine gegebene, für alle Menschen gleiche. Sie ist unserer Willkür entzogen und unter-

[1] Überhaupt wird man sich das so viel verwendete und so selten erläuterte Wort „Vernunft" wohl am besten klar machen durch Heranziehung des Begriffes des „objektiv Gültigen", nämlich als Fähigkeit dieses zu erkennen.
[2] So Cathrein a. a. O., S. 198 gegen einen früher von mir in meinem Buche „Kants Ethik" (1904) S. 296 erhobenen Einwand.

Digitized by Google

scheidet den Menschen von allen Arten von Wesen." Man könnte also von den mannigfachen Varietäten, Perversitäten, Verschlechterungen, die wir tatsächlich bei den Menschen finden, absehen, sich auf das Gemeinsame, das Durchschnittliche beschränken und erklären: dieses ist zugleich ein Seiendes und doch auch zugleich ein Seinsollendes (für diejenigen nämlich, die irgendwie vom Durchschnitt abweichen); hier haben wir also Naturgegebenes (mithin Seiendes), das zugleich Norm (also Sein-Sollendes) für uns ist.

Indessen wird unserem sittlichen Gefühl die Erhebung des Durchschnittes zum „Maßstab", des am häufigsten Vorkommenden zur „Norm"[1] ohne weiteres bedenklich erscheinen. Niemals hat sich das sittliche Bewußtsein — wie es etwa in den Propheten und anderen religiös-sittlichen Reformatoren lebte — gescheut, auch Majoritäten, ja ganze Völker als sittlich verdorben, als entartet und verkommen zu bezeichnen. Niemals können Majoritäten als solche über Fragen der Geltung entscheiden. Der tatsächliche Durchschnitt ist kein Beweis für Normalität im Sinne des objektiv Wertvollen, des Sein-Sollenden. In unserem Erleben von Werten und ihrer Rangordnung haben wir eine Instanz, die uns hinaushebt über das Seiende, also auch über die „Natur", sofern sie Seiendes bedeutet; und die uns eben gestattet, über die Natur in diesem Sinne bewertend zu richten. Nicht die Natur als Inbegriff des tatsächlich Gegebenen (sei es auch nur des „Durchschnittlichen" oder überall Gleichen) ist Norm, sondern die Norm entnehmen wir den Werten und ihrer Rangordnung, sofern diese uns als objektiv gültig und damit als sein sollend zum Bewußtsein kommt.

Nur wenn es zulässig ist, die Lehre von der vernünftigen Menschennatur als sittliche Norm in diesem Sinne zu deuten (oder umzugestalten), könnten wir darin eine beachtenswerte ethische Theorie sehen[2]. Jedenfalls erweist sich diese Lehre, da sie auf das komplizierte Phänomen des Werterlebens zurückweist, nicht als so einfach, daß gewissermaßen mit einem Begriff oder Gedanken das Wesen des Sittlichen angegeben werden könnte. Wir wenden uns daher zunächst solchen Theorien zu, die dies versuchen, die also ein möglichst „formales" Kriterium des Sittlichen angeben.

---

[1] Man beachte auch den Doppelsinn von „normal". Es bedeutet 1. das der Norm Entsprechende, das Seinsollende; 2. das Durchschnittliche, das in der überwiegenden Zahl der Fälle Vorkommende.

[2] Wir werden unten darauf zurückkommen bei der Erörterung der Theorie Schelers, die auf die hier vertretene Ansicht hinausläuft.

Digitized by Google

c) Formale ethische Theorien

Formalen Charakter trägt Kants (1724—1804) berühmter kategorischer Imperativ. Er lautet[1]: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde."

Man erkennt leicht, daß es irrig ist, wenn man oft „formal" mit „inhaltsleer" gleichgesetzt hat; denn „Inhalt", „Sinn" hat auch dieser Imperativ. Einen solchen hätte er auch noch, wenn er in noch höherem Grade „formal" wäre und etwa nur besagte: „Handle nur nach „Maximen!"[2] „Formal" und „material" sind also nur relativ verschieden, sie setzen einen mehr abstrakten (allgemeinen) und einen mehr konkreten Inhalt einander gegenüber.

Entkleidet man jenen Kantischen Satz der imperativischen Form, um deutlich zu machen, welches allgemeinste Kennzeichen des sittlichen Handelns (Verhaltens) er angibt, so bedeutet er: Gut ist das Handeln nach solchen Maximen, von denen man wollen kann, daß sie allgemeines Gesetz werden. Oder noch kürzer: Man handelt dann gut, wenn man wollen kann, daß alle so handeln.

Tatsächlich wenden wir dieses Kriterium häufig an. Bei allen Geboten oder Verboten, die an eine Gesamtheit sich richten, liegt dem Einzelnen der Gedanke nahe: Was kommt's auf mich an? Sagt er sich aber: Wie, wenn alle so dächten und handelten, so wird ihm die wahre Bedeutung seines Verhaltens sichtbar (dadurch, daß sie gewissermaßen ins Riesenhafte vergrößert wird). Ebenso wird man sich über den sittlichen Wert einer Handlungsweise klarer, wenn man sie verallgemeinert und insofern auch sich selbst als davon betroffen denkt. Kann man etwa auch wollen, daß die anderen uns belügen, betrügen, ausbeuten? Im Hinblick darauf hat ein neuerer Ethiker[3] den kategorischen Imperativ so formuliert: „Handle nie so, daß du nicht auch in deine Handlungsweise einwilligen könntest, wenn die Interessen der von ihr Betroffenen auch deine eigenen wären."

Indessen so vielfach auch das Kantische Kriterium verwendbar ist, so scheint es doch fraglich, ob damit das für alle Fälle zutreffende Kennzeichen des Guten und Bösen angegeben ist. Es könnte doch der Fall sein, daß jemand ein Verhalten mit Evidenz als gut, d. h. sittlich wertvoll schätzt, das er nur von sich fordert,

[1] Die Verschiedenheiten der Formulierung müssen wir der Kürze halber unberücksichtigt lassen.

[2] D. h. Grundsätzen; also nicht nach bloß einmaligen gefühlsmäßigen Antrieben.

[3] L. Nelson, Kritik der praktischen Vernunft, 1917, S. 133.

Digitized by Google

ohne es als Gesetz für alle zu wollen, oder daß er sich als eben dieser Einzelne zu einer ganz bestimmten Aufgabe berufen glaubt, deren Lösung gerade ihm zukomme. Entsprechendes kann für gewisse Gruppen gelten. Wenn die katholischen Mönche die geschlechtliche Enthaltsamkeit als sittlich besonders wertvoll (als „verdienstlich") schätzen und sich dazu durch feierliches Gelöbnis verpflichten, so tun sie das, ohne sie als allgemeines Gesetz zu wollen, da dies ja das Aussterben des Menschengeschlechtes bedeuten würde, dem Gott doch nach ihrem Glauben geboten hat, sich zu mehren und die Erde zu erfüllen. Ähnlich steht es mit manchen anderen moralischen Weisungen, wie wir sie z. B. im Evangelium finden. Alle können und dürfen nicht dem Unrecht weichen, ihren Besitz den Armen geben, denen verzeihen, die sie gekränkt haben, sich für andere aufopfern: Einzelne und einzelne Gruppen können und sollen es. Man sieht, Kant setzt einfach voraus, daß alles wahrhaft Gute, alles echte Sollen für alle in gleicher Weise gültig sein müsse, ja er erblickt in dieser Allgemeingültigkeit geradezu das Kriterium für den sittlichen Wert. Mag dies immerhin für weite Gebiete unserer sittlichen Schätzung zutreffen; es trifft nicht zu, soweit wir feststellen, daß das Gute, das sittlich Wertvolle auch individuelles Gepräge tragen kann, ohne deshalb seine objektive Gültigkeit zu verlieren[1]. Nur künstlich ließe sich diese Rücksicht auf die individuelle Gestaltung des sittlichen Gebotes in Kants Imperativ hineindeuten. Man könnte nämlich erklären, die eigenartige Beschaffenheit der Person und die individuellen Umstände, in der sie zu handeln habe, müßten bei der Feststellung der Pflicht berücksichtigt werden. Sie müsse dann allerdings wollen können, daß alle von derselben Beschaffenheit

[1] Vor allem hat Schleiermacher (1768—1834) den Gedanken vertreten, „daß jeder Mensch auf eigene Art die Menschheit darstellen solle, in eigener Mischung ihrer Elemente"; denn er war überzeugt, „daß die Besonderheit des Handelns von keinem Individuum auf ein anderes übertragbar sei." Vgl. Schleiermachers „Monologe" (1800), mit Erläuterungen von mir herausgegeben Stuttgart, 1923 (Verlag Strecker & Schröder). Uns scheint eine Verbindung Kants und Schleiermachers das Richtige zu treffen. Denn es gibt sowohl Lebensgebiete, in denen Gleichmäßigkeit, wie auch solche, in denen die individuelle Sonderart des Verhaltens am Platze ist. Die Grenze zwischen diesen beiden Gebieten ist wohl in den Erhaltungs- und Entfaltungsbedürfnissen der höheren Gemeinschaften zu suchen, denen der Einzelne oder die Gruppe eingeordnet ist. Die Gleichheit gilt in dem, was das höhere Ganze von allen fordern muß; in dem verbleibenden Spielraum besteht individuelle Gestaltung des Verhaltens zu Recht (In necessariis unitas, in dubiis libertas). Das schließt nicht aus, daß der Einzelne dem Ganzen mehr leistet, als von ihm gefordert wird. Besonders für die Entfaltung und Höherentwicklung des Ganzen ist das bedeutsam.

Digitized by Google

und unter denselben Umständen ebenso handelten. Wie oft diese Übereinstimmung tatsächlich vorkomme, sei gleichgültig. Vielleicht sei der Fall der einzige derart, aber das widerspreche nicht der Allgemeingültigkeit der Bestimmung der Pflicht. Eine solche Deutung würde auch Kants Grundauffassung widersprechen, daß der Einzelne nur als Naturwesen ein Besonderes ist, daß er zur sittlichen Persönlichkeit erst wird in dem Maße, als er die Herrschaft der überindividuellen Vernunft in sich verwirklicht.

Wenn Kant bemüht ist, die objektive Geltung der sittlichen Werte festzuhalten, so wissen wir uns darin mit ihm völlig einig. Aber objektivgültig ist nicht identisch mit allgemeingültig, wie Kant vorauszusetzen scheint. Der Einzelne kann die Wertschätzung einer Handlung oder einer gewissen Gestaltung seines Lebens und seiner Persönlichkeit als objektiv gültig und gleichwohl als nur für ihn, nicht für andere oder gar alle gültig erleben. Kant hat die sittliche Selbstgesetzgebung (Autonomie) proklamiert, aber er hat sie nicht in ihrer vollen Tragweite erfaßt. Wahre Autonomie muß nicht universelle Gleichförmigkeit hervorbringen, sie kann auch in individueller Ursprünglichkeit und Eigenart sich darstellen. Wenn jeder sein eigenes Gesetz sich gibt, warum sollten nicht viele Gesetze möglich sein?

Wir erkennen der Besonderheit einen Eigenwert zu; wir denken, daß Individualität nicht nur im Bereich des Seienden, des Naturgegebenen eine Stelle hat, sondern auch in der Sphäre des Seinsollenden, des frei Errungenen. Nach Kant muß es scheinen, als bestehe sittliche Vervollkommnung lediglich darin, daß die Einzelnen ihre individuelle Art mehr und mehr abstreifen und zu gleichförmigen Exemplaren der Gattung „Vernunftwesen" (homo sapiens) werden. Nach unserer Ansicht ist diese Vervollkommnung Veredelung der Individualität. Kant behauptet: was im einzelnen Falle gut ist, muß auch in allen Fällen gut sein. Das mag für weite Gebiete des Verhaltens gelten, aber doch mehr für das Äußerliche, Unpersönliche. Für das eigentlich zentrale Gebiet menschlichen Wesens gilt Nietzsches Wort: „Das — ist nun mein Weg —, wo ist der euere? so antwortete ich denen, welche mich — nach dem Wege — fragten. Den Weg nämlich — den gibt es nicht!"

Aber auch noch in anderer Hinsicht erscheint das Kantische formale Prinzip, trotz seines relativen Wahrheitsgehaltes, als anfechtbar, wenigstens als unzulänglich. Denn selbst wo es anwendbar ist, drängt sich doch die Frage auf: Warum kann ich denn nicht wollen, daß alle so handeln? Prüfen wir das an einem Kantischen Beispiel. Warum kann ich nicht wollen, „daß jedermann

Digitized by Google

ein Depositum ableugnen dürfe, dessen Niederlegung ihm niemand beweisen kann?" Kant antwortet: „Ich werde sofort gewahr, daß ein solches Prinzip, als Gesetz, sich selbst vernichten würde, weil es machen würde, daß es gar kein Depositum gebe." Aber einen begrifflichen Widerspruch (und damit eine logische Selbstvernichtung) enthielte ein solches Gesetz augenscheinlich nicht. Daß es ferner derartige (etwas leichtsinnig gegebene) Depositа beseitigte, könnte ja die Absicht des Gesetzgebers sein. Wenn man aber daran festhält, es *solle* eben Treu und Glauben so in der Gemeinschaft herrschen, daß auch Depositа ohne Schein zurückgegeben würden, so ist damit eine „*materiale*" Wertschätzung (nämlich die von Treu und Glauben) als gültig vorausgesetzt. Sie erst gibt die Antwort, warum ich jene Unterschlagung nicht als allgemeines Gesetz wollen kann. Rein formal betrachtet, kann ich nämlich alles überhaupt Denkbare (in sich Widerspruchslose) wollen[1]; was ich aber tatsächlich wollen kann oder nicht, hängt von meinen faktischen materialen Wertschätzungen ab. Sie sind es auch, die mich hindern, eine Schädigung meiner eigenen Interessen zu wollen. Somit bedarf Kants formales Kriterium einer *Ergänzung* durch ein Zurückgreifen auf unsere *materialen Wertschätzungen*. Das bleibt uns freilich leicht verborgen, weil diese Wertungen uns meist selbstverständlich sind und weil wir in konkreten Fällen sie in der Regel stillschweigend zur Ausfüllung jenes formalen Maßstabes heranziehen.

In gleicher Weise einer Ergänzung bedürftig ist es, wenn Theodor *Lipps* (1851—1914) den kategorischen Imperativ formuliert: Verhalte dich jederzeit innerlich so, daß du hinsichtlich dieses deines inneren Verhaltens dir selbst treu bleiben kannst!" Wann kann ich mir nämlich in dieser Art treu bleiben? Wenn sich meine materialen Wertschätzungen inzwischen nicht geändert haben, wenn ich sie also schon von vornherein richtig gestaltet habe.

Völlig „formal" und für sich unzulänglich bleibt auch die Bestimmung des sittlichen Wertes durch den Begriff der *Vollkommenheit*. Ein Mensch kann ja auch ein vollkommener Schurke sein. Tatsächlich werden auch hier gewisse materiale Wertschätzungen als selbstverständlich geltend vorausgesetzt. So war für *Leibniz* (1646—1716) das vollkommenste Wesen dasjenige, das die klarsten und deutlichsten Vorstellungen besitze. Wie bei ihm die Ergänzung durch die „*logische*" Wertung (vgl. S. 45) erfolgt, so geschieht sie durch die Heranziehung der „Bildungswerte", wenn Lipps die

[1] Natürlich darf es mir nicht unmöglich scheinen, es zu verwirklichen; jedoch davon können wir hier absehen.

Digitized by Google

Vollkommenheit als die ungehemmte Entfaltung und Ausbildung aller Kräfte faßt. Unbestimmt bleibt aber auch hier noch, welche Kräfte im Falle einer Unvereinbarkeit als die höherwertigen den Vorzug verdienen; denn die Kraft, andere zu beherrschen und auszubeuten, und die Kraft, für andere Opfer zu bringen, würden schwerlich die gleiche ungehemmte Ausbildung zulassen und verdienen.

Auch ethische Prinzipien wie „Persönlichkeitskultur", „Pflege des persönlichen Lebens" führen uns nicht weiter. Gewiß ist es nicht zutreffend, wenn Lipps sagt: „Das Gute ist das menschlich oder persönlich Wertvolle; was irgendwie zur Vollkommenheit der Persönlichkeit hinzugehört oder dazu einen positiven Beitrag liefert." Aber was alles „hinzugehört", wüßten wir nicht, wenn wir nicht unsere materialen Wertschätzungen zu Rate zögen.

Indem der sog. „Perfektionismus" die Vollkommenheit als das Ziel und (zugleich als das Kennzeichen) des sittlichen Wollens hinstellt, bleibt er noch mehr im Formalistischen stecken als Kant. Er unterscheidet sich freilich von ihm dadurch, daß er nicht das Gesetz des Willens, sondern dessen Ziel (Zweck, griechisch: Telos) als Kriterium benutzt. So gehört der Perfektionismus bereits zur Klasse der „teleologischen" Theorien. Diese — wie oft geschieht — den „formalen" gegenüberzustellen, ist logisch deshalb nicht angängig, weil sie mit einer verhältnismäßig sehr formalistischen Bestimmung des Zieles sich begnügen können. Das zeigt sich auch bei der Gruppe der (zu den teleologischen gehörenden) hedonistischen, eudämonistischen und utilitarischen Theorien. Ihrer sachlichen Darlegung und Würdigung müssen wir einige terminologische Bemerkungen vorausschicken.

d) Die hedonistisch-eudämonistischen und utilitarischen Theorien

Das griechische Wort, von dem „hedonistisch" abgeleitet ist, bedeutet Lust. Wir fassen den Begriff hier so allgemein, daß Behagen, Vergnügen, Genuß, Freude, Wonne, Seligkeit darunter gehören und entsprechend unter Unlust: Schmerz, Unbehagen, Mißvergnügen, Leid, Qual, Unseligkeit usw. Der „Hedonismus" als ethische Theorie würde also besagen: dasjenige Verhalten ist sittlich gut, das Lust oder Vermeidung von Unlust zum Zwecke hat.

Das griechische „Eudaimonía" bedeutet Glück, Glückseligkeit. Letztere ist nach Kant „der Zustand eines vernünftigen Wesens

[1] Die ethischen Grundfragen, 2. Aufl., 1905.

Digitized by Google

in der Welt, dem im Ganzen seiner Existenz alles nach Wunsch und Willen geht". Wenn unser Wünschen und Wollen befriedigt wird, so tritt eben Lust ein. So ist Glück ein Zustand möglichst dauernder oder öfter eintretender Lust oder, wie Kant einmal sagt, „das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet".

Der „Eudämonismus" würde sich also von dem „Hedonismus" dadurch unterscheiden, daß dieser das Ziel des sittlichen Handelns in der einzelnen Lust, jener in einem möglichst dauernden Zustand der Lust (oder wenigstens der Schmerzlosigkeit) erblickt.

Das „möglichst" ist zu beachten. Begreiflich ist aber der Wunsch der Menschen, jeden Lustzustand ins Grenzenlose zu verlängern — „Alle Lust will Ewigkeit" —, aber die Erfahrung zeigt, daß dies nur innerhalb recht bescheidener Grenzen möglich ist. Die Lust unterliegt der Abstumpfung; sie wird bei einiger Dauer schwächer und schwächer, um schließlich ganz zu verschwinden.

Es ist ein evidentes Werturteil, daß ein relativ dauernder reiner Lustzustand den Vorzug verdient vor einer einzelnen Lust, zumal wenn diese vielleicht Unlust zur Folge hat. Somit wird auch der Eudämonismus den Vorzug vor dem Hedonismus verdienen, und wir werden uns darum bei unserer kritischen Würdigung auf den ersteren beschränken. Hiermit läßt sich aber gleichzeitig die Erörterung des „Utilitarismus" verknüpfen. Er sieht nämlich das wesentliche Merkmal des guten Handelns darin, daß es das Nützliche (lat.: utile) anstrebt. Unter „nützlich" aber versteht er alles, was den Menschen Lust, Glück[1] bereitet und Unlust, Unglück beseitigt oder abwehrt.

Alle diese ethischen Theorien können nun wieder in individualistischer oder in sozialer Form auftreten, je nachdem als Zweck des Sittlichen Lust, Glück, Nutzen von Einzelnen oder von Gemeinschaften bezeichnet wird. Sie tragen alle insofern formalen Charakter, als es — wie die Erfahrung zeigt — recht verschieden

[1] Wenn vielfach gleichbedeutend mit Glück auch der Begriff „Wohl", „Wohlfahrt" gebraucht wird, so ist doch zu beachten, daß dieser sich nicht zunächst auf die Annehmlichkeitswerte, sondern auf die Lebenswerte bezieht. In der Tat ist deren Förderung tatsächlich von den Eudämonisten und Utilitariern als wesentliche Aufgabe des Sittlichen mitgemeint, ohne daß sie sie freilich klar von den Annehmlichkeitswerten scheiden, deren Inbegriff wir mit „Glück" bezeichnen. (Über einen weiteren Begriff dieses Wortes vgl. oben S. 16f.)

Digitized by Google

ist, worin Einzelne und Gemeinschaften ihr Glück finden. Das hängt eben von ihren Strebungen und Wertschätzungen ab. Wollte nun der Eudämonist Wertunterschiede machen unter den verschiedenen Arten des Glückes und etwa erklären, das Glück des guten Gewissens, der Tugend sei das höchste, ja das allein wahre Glück, so würde er damit als schon bekannt voraussetzen, was das Gewissen gebiete und was Tugend sei; kurz, er würde nicht erst das Wesen des Sittlichen aus dem Glücksstreben erklären, was doch seine Theorie soll.

Daß der individualistische Eudämonismus[1] nicht das Prinzip unseres tatsächlichen sittlichen Bewußtseins ist, läßt sich an beliebigen Beispielen überzeugend dartun. Wenn etwa jemand die Unterschlagung einer großen Summe damit als sittlich gut rechtfertigen wollte, daß er erklärte, er sei überzeugt, dadurch sich dauerndes Glück zu bereiten so würde man ihn für verrückt ansehen. Auch das würde ihn nicht rechtfertigen, daß er diese Unterschlagung verübt, damit er das Glück eines anderen begründe.

Wenn wir den individualistischen Eudämonismus als ethisches Prinzip ablehnen, so bestreiten wir damit nicht, daß es möglich sei, sein ganzes Verhalten dem Ziele unterzuordnen, sich oder einen anderen zu beglücken. Der konsequente Altruist, der für das Glück anderer lebt, würde sicher in der Grundtendenz seines Handelns und in den meisten seiner Betätigungen die Billigung des allgemeinen sittlichen Bewußtseins finden, aber er dürfte doch — wie schon das obige Beispiel zeigt — nicht schlechthin alles tun, was zu seinem Zwecke dienlich scheint. Auch die altruistische Zielsetzung[2]: Beglückung der Mitmenschen, heiligt nicht jedes Mittel. Das müßte sie aber tun, wenn dieser Zweck wirklich erschöpfend das Wesen des Sittlichen ausdrückte. Dann müßte auch alles, was ihm diente, als sittlich gut gelten.

Noch offenkundiger ist der Widerstreit mit unserem sittlichen Bewußtsein, wenn das eigene Glück zum obersten Ziel alles Strebens gemacht wird. (An diesen grundsätzlichen Egoismus pflegt man ja meist allein zu denken, wenn man die individualistische Form des Eudämonismus erörtert.) Das Gewissen fordert eben

[1] Ihn vertraten in der antiken Philosophie die Cyrenaiker und Epikureer, in der modernen Hobbes (1588—1679) und Spinoza (1632—77).

[2] Man beachte übrigens: daß wir dem Streben, uns selbst zu beglücken, sittlich keinen Wert, dem Streben, andere zu beglücken, hohen Wert beimessen, ist aus dem eudämonistischen Prinzip, daß das Glück höchster Wert (und damit oberster Zweck) sei, nicht abzuleiten.

Digitized by Google

tausendfach Rücksicht auf andere und die Gemeinschaft, ja Opfer für sie, die für den Egoisten schmerzlich sind.

Nun wird ja dieser, wenn anders er die nötige Klugheit und Herrschaft über sich besitzt, schon im eigenen dauernden Interesse den tatsächlichen sittlichen Anforderungen seiner Umgebung Rechnung tragen. Ja, man darf annehmen, daß ein vollendet kluger Egoist sich in seinem ganzen äußeren Verhalten kaum von einem wirklich sittlichen Menschen unterscheiden würde. Aber im Inneren, in der Gesinnung, bestünde allerdings ein tiefer Unterschied; denn für den letzteren wäre die Erfüllung der sittlichen Forderungen Selbstzweck, für den Egoisten lediglich Mittel zum Zweck des eigenen Wohlergehens. Psychologische Einsicht legt übrigens die Vermutung nahe, daß dem, der ohne an sein Glück zu denken, seine Pflicht tut, tatsächlich weit mehr Glück, in Form innerer Befriedigung, von selbst zuteil wird, als dem, der stets bewußt nach seinem Glücke strebt. Es ist eben psychologisch falsch, die Lust, die ein Nebenergebnis des erfolgreichen Strebens und Wollens ist, zum eigentlichen Ziel machen zu wollen. Lust und Glück sind, wie Nietzsche einmal sagt, „schamhafte" Dinge, sie wollen nicht „gesucht" sein. Schon wenn man die Aufmerksamkeit auf sie lenkt, verflüchtigen sie sich leicht.

Ein psychologischer Mißgriff ist an sich noch kein sittlicher Verstoß. So ist auch das konsequente Erstreben des eigenen Wohles an sich noch nichts Unsittliches, sondern etwas sittlich Indifferentes. Aber wenn das eigene Wohl ohne Rücksicht auf die Interessen anderer und der Gemeinschaft verfolgt wird, so führt dies auf Schritt und Tritt zu einem Tun, das dem sittlichen Allgemeinbewußtsein aufs entschiedenste mißfällt. Und so stellt der Individualeudämonismus viel eher das Widerspiel des Sittlichen dar als das oberste ethische Prinzip. —

Weit mehr Wahrheitsgehalt als in dem individualistischen liegt in dem sozialen Eudämonismus (der vielfach auch als „Utilitarismus" bezeichnet wird).

Der Unterschied zwischen diesen beiden Formen des Eudämonismus ist freilich fließend. Der individuelle Eudämonismus (Egoismus) kann sich ja erweitern: als unentbehrlich zum eigenen Wohl kann das Wohl der Angehörigen, der Freunde, der Parteigenossen usw. empfunden werden. Ebenso läßt der Begriff des sozialen Eudämonismus unbestimmt, welche Gemeinschaft gemeint ist. Wir denken im folgenden bei diesem Begriff an die Wohlfahrt des eigenen Volkes.

Vertreten ist der Utilitarismus besonders durch Bentham (1748

Digitized by Google

bis 1832), für den der Reichtum das zentrale Gut ist[1]. Für John Stuart Mills (1806—73) System, der die sittlichen und geistigen Genüsse am höchsten wertet, paßt die Bezeichnung Eudämonismus besser. Auch Höffding und Becher vertreten den sozialen Eudämonismus (vgl. das Schriftenverzeichnis am Schluß des Buches).

Bei seiner Würdigung muß man aber verschiedene Fragestellungen auseinanderhalten. Wir fragen *zunächst*: ist es ein allgemeines Kennzeichen des sittlichen Verhaltens, daß es *aus der Absicht hervorgeht*, dem allgemeinen Glück oder Nutzen (oder der öffentlichen Wohlfahrt) zu dienen? *Diese* Frage ist zu *verneinen*. Mag immer bei vielfältigem Tun, das sittlich gebilligt wird, diese Absicht uns leiten: bei anderem, das ebenfalls Billigung findet, ist im Bewußtsein von dieser Absicht keine Spur nachzuweisen. Wenn jemand die Wahrheit sagt, einem anderen hilft, einen unsauberen Gewinn ablehnt, so können das sittlich gute Handlungen sein, ohne daß er dabei irgendwie an die allgemeine Wohlfahrt denkt.

Eine *zweite* Frage wäre die: sind nicht die Verhaltungweisen, die das sittliche Bewußtsein billigt und fordert, an sich (*ganz abgesehen* von der „Absicht" des Handelnden) derart, daß sie für das Gemeinwohl objektiv nützlich, und die, die es verbietet, so beschaffen, daß sie dem Gemeinschaftsinteresse schädlich sind? *Diese* Frage wird sich in weitem Umfang *bejahen* lassen. Man möge an beliebigen Beispielen die Probe darauf machen. Freilich ganz ausnahmslos werden wir dieses Kriterium des Sittlichen auch nicht anwenden können. Der Satz: „das Sittliche ist das Nützliche" ist nicht rein umkehrbar. Es sind Fälle denkbar (und auch wirklich geworden), in denen ein Konflikt zwischen Gemeinwohl und sittlichen Bewußtsein hervortritt. Es werden etwa im Interesse des Gemeinwohles an den Einzelnen Forderungen gerichtet, die dieser als unsittlich empfindet, oder Einzelne glauben, das öffentliche Wohl durch Handlungen zu fördern, die das allgemeine sittliche Bewußtsein als Verbrechen ansieht. Als Beispiel für den ersten Fall sei an solche erinnert, die den Kriegsdienst aus Gewissensbedenken ablehnen, für den zweiten an solche, die im Interesse ihres Vaterlandes einen politischen Mord ausführen. In beiden Fällen wird auch der bestimmte Nachweis, daß die betreffende Handlung im Interesse des Gesamtwohles liegt (oder lag), doch

[1] Der Nationalökonom Werner *Sombart* („Der Bourgeois"), München, 1913, S. 282ff.) hat den Zusammenhang des Utilitarismus mit dem neuzeitlichen Kapitalismus aufgewiesen. Der Utilitarismus, besonders wie er bei Bentham und vor ihm bei dem Amerikaner Benjamin Franklin auftritt, hat die Moral der modernen Wirtschaftsmenschen, der „bürgerlichen" Gesellschaft, in Begriffe gefaßt.

Digitized by Google

nicht den Widerspruch des sittlichen Bewußtseins beseitigen. Das müßte aber der Fall sein, wenn die Förderung des allgemeinen Glückes, der öffentlichen Wohlfahrt das entscheidende Wesensmerkmal des Sittlich-Guten wäre. Gerade im Fall des politischen Mordes zeigt sich deutlich, daß das allgemeine sittliche Bewußtsein gewisse Handlungen schlechthin mißbilligt und verbietet und daß es von dieser Beurteilung auch nicht abgeht, wenn im einzelnen Fall überwiegender Nutzen von einer solchen Tat erwartet oder sogar tatsächlich erreicht wird.

Man könnte nun zur Verteidigung des Eudämonismus (Utilitarismus) darauf hinweisen, daß eben diese allgemeine Mißbilligung gewisser Handlungen daraus sich erkläre, daß die Erfahrung sie als überwiegend gemeinschädlich erwiesen habe. Eine solche Gattungserfahrung, die freilich streng genommen nicht für alle Fälle ohne Ausnahme zutreffe, sei nun in dem sittlichen Verbot zu einer schlechthin allgemein gültigen Norm erhoben worden.

Diese Erwägung aber leitet tatsächlich in den Bereich einer dritten Frage hinüber, die wir bis jetzt noch nicht aufgeworfen haben, nämlich: ist die Entstehung des sittlichen Bewußtseins, seiner Verbote und Gebote (ganz oder teilweise) aus den Erfahrungen über die gemeinschädlichen und gemeinnützlichen Fragen bestimmter Verhaltungsweisen abzuleiten?

Dafür läßt sich in der Tat vieles geltend machen. Zum Teil ist das schon zur Sprache gekommen. Hier sei es noch an der sittlichen Schätzung der Gerechtigkeit und der Liebe (wovon die eine die Grundforderung des jüdischen, die andere die des christlichen Ethos bildet) kurz aufgewiesen. Es ist verständlich, daß schon Gemeinschaften auf primitiver Kulturstufe die Erfahrung machten, daß Streit zwischen ihren Zugehörigen, zumal wenn er zu blutigen Taten führte, ihre Kraft gegenüber anderen Stämmen schwäche, und daß das Streben erwachte, durch gerechte Verteilung (etwa des Landes oder der Beute) Streit zu verhüten oder beizulegen oder — wenn er schon zu Gewalttaten geführt hatte — ihn durch gerechte Sühne zu schlichten. Nicht minder ist es psychologisch zu verstehen, daß Menschen, die geneigt sind, ihren Mitmenschen in ihren Nöten beizustehen oder ihnen spontan Gutes zu erweisen, allen, auch den Egoisten, von jeher angenehm waren und daß so die Liebestätigkeit wegen ihrer leidstillenden und beglückenden Wirkung für unbestimmt viele Einzelne (und damit auch für die Gemeinschaft) zu allgemeiner Schätzung gelangte. Ebenso ist es begreiflich, daß rücksichtslose, geizige, habsüchtige Menschen ihrer

Digitized by Google

Umgebung widerlich werden und ihr Verhalten allgemeine Mißbilligung findet.

Aber auch in dieser Fassung, als genetische Hypothese zur Erklärung der Entwicklung des sittlichen Bewußtseins, hat der Utilitarismus gewisse Schranken. Streng genommen, kann er nämlich nur erklären, daß gewisse Verhaltungsweisen als nützlich oder schädlich für das Gemeinwohl beurteilt wurden. Nun ist uns aber bewußt, daß dem sittlich Gebotenen Eigenwert (nicht bloß abgeleiteter Wert) zukommt und daß ebenso dem Widersittlichen ein Unwert anhaftet, abgesehen von seinen schädlichen Folgen. Wäre z. B. Gerechtigkeit nur wertvoll als Mittel für menschliche Wohlfahrt, so wäre es widersinnig, sie als Selbstzweck hinzustellen, wie es Kant z. B. tut in dem Ausspruche: wenn es keine Gerechtigkeit mehr gebe, so habe es keinen Wert, daß Menschen existierten. Ich denke aber, daß Kant hierbei die Schätzungsweise unseres sittlichen Allgemeinbewußtseins zutreffend wiedergibt. Will der Utilitarismus dieser Tatsache gerecht werden, so muß er sich gewissermaßen selbst überwinden; er muß einräumen, daß für das sittliche Bewußtsein, wie es gegenwärtig tatsächlich ist, das durchgängige Kriterium des Guten weder die beabsichtigte, noch die verwirklichte Förderung des öffentlichen Wohles ist; daß ferner die sittlich gewerteten Verhaltungsweisen um ihrer selbst willen, nicht um ihres Nutzens oder Schadens willen, geschätzt werden. Er kann dann freilich versuchen, diese Haltung unseres sittlichen Bewußtseins als eine spätere Entwicklungsstufe verständlich zu machen. Er kann dazu auf die allgemeine psychische Tatsache der Wertverschiebung hinweisen: was zunächst nur als Mittel geschätzt wird, gewinnt Eigenwert (wofür die Schätzung des Geldes beim Geizigen das deutlichste Beispiel ist). Er kann ferner an die Wirkung der Erziehung erinnern. Es ist verständlich, daß die jeweils erwachsene Generation Verhaltungsweisen, die sie als gemeinnützlich oder schädlich durch Erfahrung erkannt hat, den Heranwachsenden und zwar schlechthin, „kategorisch" (d. h. ohne Begründung) gebietet oder verbietet, teils aus Bequemlichkeit, teils weil die Einsicht in die nützliche oder schädliche Wirkung den Jüngeren noch verschlossen ist. Was aber so ohne weitere Begründung geboten oder verboten wird, das wird leicht als in sich wertvoll oder wertwidrig angesehen werden. Und damit wäre dann die tatsächliche Schätzungsweise unseres sittlichen Bewußtseins erreicht.

Indessen soll nicht behauptet werden, daß diese genetische Erklärung im Sinne des Utilitarismus die allein mögliche sei und daß sie für den gesamten Inhalt des sittlichen Bewußtseins

Digitized by Google

zutreffe. Höchst wahrscheinlich kommen noch andere (an sich außerethische) Quellen für die ethischen Bewertungen in Frage[1]. Es bleibt auch möglich, daß die (positive oder negative) Schätzung gewisser Verhaltungsweisen als eine primäre, nicht weiter psychologisch ableitbare Tatsache anzusehen ist. Darin hätte dann die sittliche Wertungsweise eine spezifische, ihr eigentümliche geistige Wurzel.

Ein deutliches Beispiel einer solchen spezifisch sittlichen Schätzung, der die eudämonistisch-utilitaristischen Theorien nicht gerecht zu werden vermögen, scheint mir in der sittlichen Wertung und Forderung der Vergeltung (Belohnung und Bestrafung) vorzuliegen. Das Beispiel dürfte um so belehrender sein für den beschränkten Erklärungswert jener Theorien, als zweifellos das Belohnen und Bestrafen tatsächlich auch in hohem Maße dem Gemeinschaftswohl dient. Aber von diesem Zweck her kann die Strafe nur geschätzt werden, soweit sie in die Zukunft wirkt, also der Abschreckung des Täters (oder anderer), seiner Besserung und der Sicherung der Gemeinschaft dient. Lediglich diese Strafzwecke haben auch die modernen Strafrechtstheorien (v. Liszts u. a.) anerkannt. Die Vergeltungsstrafe, weil wesentlich auf die Vergangenheit gerichtet, erscheint nämlich vom eudämonistisch-utilitarischen Standpunkt aus zweck- und sinnlos. Ein Verbrechen ist geschehen, d. h. ein Unwert verwirklicht worden. Schlimm genug! Aber läßt es sich wieder ungeschehen machen? In keiner Weise. Auch nicht durch die Strafe. Sie ist ja selbst Zufügung eines Übels, Verwirklichung eines Unwertes. Sie verdoppelt diesen also, statt ihn zu beseitigen. Mithin muß der Vergeltungs- und Sühnegedanken aus der Strafe entfernt werden.

Diesen Zweckmäßigkeits- und Nützlichkeitserwägungen widersetzt sich aber das allgemeine sittliche Bewußtsein. Es hält fest, daß die Vergeltung, die Strafe, etwas in sich Gefordertes, etwas

[1] Kurze Andeutungen müssen hier genügen. Vielfach spiegeln sich in Recht und Moral nur die sozialen Machtverhältnisse. Die Mächtigen wollen herrschen und befehlen, den Schwächeren wird die Pflicht auferlegt, zu gehorchen und zu dienen. (Vgl. Ludwig Gumplowicz, Grundriß der Soziologie, 1885.) Daß manche moralische Wertungen aus dem Ressentiment unterdrückter Klassen, d. h. aus ihrem verhaltenen Neid und Haß entstanden sind, hat Nietzsche wahrscheinlich gemacht. (Vgl. auch Max Scheler, Das Ressentiment im Aufbau der Moralen. Abhandlungen und Aufsätze, Bd. I, 1915.) Weiter entspringen moralische und rechtliche Normen aus religiösen Glaubensvorstellungen. Auch dürften sittliche Ideale z. T. aus ästhetischen Schätzungen hervorgehen. Die Verwandtschaft des Ethischen mit dem Ästhetischen betonen besonders Fries (1773—1843), Herbart (1776—1833), Nelson (Kritik der praktischen Vernunft, 1917).

Digitized by Google

— unabhängig von allen nützlichen Folgen — Wertvolles sei. Aus diesem Bewußtsein heraus hat z. B. Kant erklärt, wenn sich die menschliche Gesellschaft freiwillig auflöse, so müsse sie noch vorher den letzten todeswürdigen Verbrecher hinrichten. Von demselben Standpunkt hat man auch mit Recht gesagt: Abschreckung, erziehende und sichernde Maßnahmen mögen sich mit der Strafe verbinden, aber sie bilden nicht deren Sinn; den Begriff der Vergeltung aus der Strafe nehmen, heißt diesen Begriff vernichten. So hat sich denn auch die Vergeltungsstrafe als herrschende Idee unseres Strafrechtes allen modernen Theorien zum Trotz bis heute behauptet. Und es beweist doch klar die Unzulänglichkeit aller eudämonistisch-utilitarischen Theorien, daß sie dieser so wichtigen Idee nicht gerecht zu werden vermögen.

Erkennt man aber den spezifischen und insofern unableitbaren Charakter der sittlichen Wertung an, so könnte man immerhin zugeben, daß diese Wertung, also die menschliche Erkenntnis des objektiv sittlich Wertvollen und Wertwidrigen, einer gewissen zeitlichen Entwicklung unterliege. Sie brauchte in der geschichtlichen Entwicklung des Menschengeschlechts so wenig wie in der Entwicklung der Einzelnen von vornherein fertig vorhanden sein. Sie könnte bei bestimmten Anlässen (Erfahrungen) zum erstenmal sich regen. Sie könnte auch von diesen ersten Regungen sich noch weiterhin entfalten nach Umfang, Klarheit, Bestimmtheit.

Gerade im Hinblick auf die Entwicklung des sittlichen Bewußtseins könnte aber die Frage des Eudämonismus (Utilitarismus) noch in einer vierten Form zur Erörterung gestellt werden: Soll nicht das sittliche Bewußtsein so gestaltet werden, daß nur solche Verhaltungsweisen kategorisch gefordert werden, die dem Gemeinwohl nützen, und solche verboten sind, die es schädigen? Indessen in dieser Form wäre der Utilitarismus nicht mehr eine ethische Theorie in dem hier erörterten Sinn, sondern ein praktisches Reformprogramm. Er würde nicht besagen, was das Wesen des tatsächlichen sittlichen Bewußtseins ist, sondern nach welcher Idee es umgestaltet werden sollte. Würde man als solche Idee die der sozialen Wohlfahrt, und zwar sie allein, anerkennen, so würde von da aus auch der Vergeltungsstrafe die sittliche (und rechtliche) Geltung abzusprechen sein. Sie würde erscheinen als Ausgeburt des (unethischen) Rachetriebes oder als ein unzulänglicher Versuch, gegen das Nichtseinsollende zu reagieren, das Nicht-wieder-gut-zu-Machende doch wieder gut zu machen. Psychologisch verständlich wären also wohl die Tendenzen, die zur Vergeltungsstrafe drängen, sie würden aber als im Grunde unsinnige zu verurteilen sein.

Digitized by Google

Indessen eine solche Umgestaltung des sittlichen Bewußtseins steht für uns in diesem Zusammenhang nicht zur Erörterung.

e) Biologistische Theorien

Eine weitere teleologische Theorie erblickt in der Auswirkung, Entfaltung, Höherbildung des Lebens den Zweck und damit zugleich das entscheidende Merkmal alles sittlich wertvollen Tuns. Auch diese Theorie kann, z. B. in der Form, wie sie Nietzsche (1844 bis 1900) vertritt, zum Versuch einer Umbildung des vorhandenen sittlichen Bewußtseins werden (was uns hier nicht weiter beschäftigen soll). Als erklärende Theorie enthält sie insofern einen berechtigten Kern, als sich das sittliche Verhalten (man denke etwa an Selbstbeherrschung, an Liebestätigkeit) meist auch als gesteigertste Auswirkung von Lebensenergie auffassen läßt. Aber diese Theorie neigt dazu, die Biologie, d. h. eine Naturwissenschaft, mit der Ethik, einer Normwissenschaft, zu verwechseln. Auch scheitert sie an der Tatsache, daß das Opfer des Lebens in manchen Fällen als sittliche Forderung auftritt; es kann also „der Güter Höchstes" nicht sein und seine „Höherbildung" nicht oberster Grundsatz. Zur Auswirkung des Lebens gehören ferner auch Betätigungen, die sittlich mißbilligt werden. Die Begriffe der Entfaltung und Höherbildung aber besagen erst etwas Bestimmtes, wenn angegeben wird, nach welcher Richtung sie erfolgen soll. Würde man sagen: eben in sittlicher Richtung, so wäre tautologisch „sittlich" durch „sittlich" erklärt. Denkt man nur an eine quantitative Erweiterung des Handelns und Steigerung seiner Energie, so fehlt eine Angabe, welche Beschaffenheit dieses Handeln haben muß, um sittlich wertvoll zu sein.

Während die biologistische Theorie, wie sie bei Nietzsche vorliegt, in Lebensauswirkung und Lebensförderung schlechthin das Wesentliche des Sittlichen erblickt, begegnet uns eine andere Abart dieser Theorie bei Friedrich Paulsen[1] (1846—1908). Im Anschluß an Aristoteles führt er aus: „Jedes Lebewesen will sein Leben, will die Entfaltung und Betätigung die seiner Art eigentümlichen Kräfte in einem vollendeten Leben. Die eigentümliche Begabung des Menschen ist die »Vernunft«; und darum ist er mit seinem Wissen und Willen von Natur auf die Entfaltung und Betätigung dieser höchsten Kraft gerichtet. Ihre zu Tüchtigkeiten entwickelten Anlagen sind die menschlichen Tugenden, die ethischen und die

[1] „System der Ethik", 7./8. Aufl., 1906. „Ethik" in Hinnebergs „Kultur der Gegenwart", Teil I, Abt. 6, 2. Aufl., 1908, wo sich S. 284f. die oben angeführten Stellen finden.

Digitized by Google

intellektuellen) die Kräfte des vernünftigen Wollens und des vernünftigen Erkennens." So ist der höchste Wert für den Menschen „ein vollkommenes Menschenleben, d. h. ein Leben, das zur vollen Entfaltung und Betätigung aller menschlichen Anlagen und Kräfte, zumeist der höchsten, der geistig-sittlichen Kräfte der vernünftigen Persönlichkeit führt."

Hier wird also im Unterschied von Nietzsche das spezifisch Menschliche betont. Aber wenn dies nun mit dem Begriff „Vernunft" bezeichnet wird, so ist dieser doch zu unbestimmt und vieldeutig, als daß er geeignet wäre, eine klare Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Sittlichen zu geben. Zugleich greift der populäre Sinn dieses Wortes über die Begriffe des Sittlichen hinaus und schließt manches ein, was, wie z. B. die intellektuelle Leistungsfähigkeit, an sich doch als sittlich-indifferent erscheint.

f) Die evolutionistische Theorie

Ähnliche Bedenken stehen der sog. „evolutionistischen" Theorie (wie sie z. B. Wundt vertritt) entgegen, nach der die Förderung der Kulturentwicklung der Zweck sein soll, der dem menschlichen Handeln sittlichen Wert verleiht. Denkt man bei Kultur zunächst nur an die außersittlichen objektiven Güter der Wirtschaft, der Wissenschaft, der Kunst, der Religion, so werden sich zahlreiche Betätigungen aufweisen lassen, die diese Güter fördern, ohne daß sie an und für sich schon deshalb sittlich geschätzt werden, Ja selbst unsittliches Verhalten kann, zumal auf wirtschaftlichem Gebiet, zur Mehrung objektiver Güter beitragen. Will man aber nur die Kulturförderung positiv werten, die unserem sittlichen Bewußtsein entspricht, so setzt man dies schon als eine bekannte Größe voraus.

Alle diese teleologischen Theorien haben übrigens das gemeinsam, daß sie — sofern sie ihrem Grundgedanken treu bleiben — dem sittlichen Verhalten (und natürlich auch den sittlichen Personen) nur den abgeleiteten Wert von Mitteln für bestimmte oberste Zwecke beimessen[1]. Diese Zwecke selbst (wie z. B. die Wohlfahrt oder das Leben oder die Kulturentwicklung) können dann keinen sittlichen Wert mehr beanspruchen, da dieser ja erst im Hinblick auf sie entspringt. Natürlich gehen auch jene Zweckbestimmungen aus

[1] Während Kant im schroffen Gegensatz zu aller Zweckethik den guten Willen für das allein sittlich Wertvolle erklärt und jede sittliche Schätzung des Erfolges ablehnt, wohnt den teleologischen Theorien notwendig die Tendenz ein, den Willen, die Motive, die Gesinnung für gleichgültig zu erklären oder sie nur insofern zu schätzen, als sie eine gewisse Förderung jener objektiven Zwecke durchschnittlich gewährleisten. Beides dürfte einseitig sein.

Digitized by Google

Wertschätzungen hervor, und zwar werden vom Eudämonismus die Annehmlichkeitswerte, von der biologischen Ethik die Vitalwerte, vom Evolutionismus die geistigen Werte an die oberste Stelle gerückt.

g) Eine „materiale" Theorie

Frei von jenem Mangel der teleologischen Theorie, das Sittliche zum bloßen Mittel herabzudrücken, hält sich eine neuerdings von Max Scheler[1] aufgestellte Theorie, die zugleich nicht einseitig auf nur eine Art von Werten sich gründet, sondern in umfassender Weise sie alle und ihren Rang berücksichtigt. Sie unterscheidet sich auch von der formalistischen Theorie Kants, indem sie „gut und bös" als „klar fühlbare materiale Werte eigener Art ansieht, die sich — wie alle Wertarten — nicht definieren, sondern nur erleben lassen". Wohl aber könne man die Beziehung von gut und bös zu den übrigen Wertarten angeben. „Der Wert »gut« — im absoluten Sinn — ist derjenige Wert, der wesensgesetzmäßig an dem Akte der Realisierung desjenigen Wertes erscheint, der (für die Erkenntnisstufe des ihn realisierenden Wesens) der höchste ist[2]; der Wert »böse« aber derjenige, der am Akt der Realisierung des niedrigsten erscheint. Relativ gut und böse aber ist der Wert, der am Akte erscheint, der auf die Realisierung eines — vom jeweiligen Wertausgangspunkte angesehen — höheren Wertes gerichtet ist ..." Freilich nicht nur an den Akten, sondern auch — ursprünglicher noch — an den Personen, den Subjekten der Akte haften diese Werte. Gut und Böse sind materiale Werte, aber nie Wertdinge, sondern Personwerte. Sie werden auch nie Materie (d. h. Inhalt, Gegenstand) des Willensaktes selbst. Man kann nicht gut sein wollen aus dem Grunde, daß man gut ist, sondern damit das Gute ist. „Wer z. B. seinem Nächsten nicht wohltun will — so daß es ihm auf die Realisierung dieses Wohles ankommt —, sondern nur die Gelegenheit ergreift, in diesem Akte selbst »gut zu sein« oder »Gutes zu tun«, der ist nicht oder tut nicht wahrhaft »gut«, sondern ist in Wahrheit eine Spielart des Pharisäers, der vor sich selbst nur »gut« erscheinen will. Der Wert »gut« erscheint, indem wir den (im Vorziehen gegebenen) höheren positiven Wert realisieren; er erscheint an dem Willens-

[1] „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik", 1916. Zur Kritik des Buches verweise ich auf J. Cohns Aufsatz „Recht und Grenzen des Formalen in der Ethik" in der Zeitschrift Logos Bd. VII, Heft 1, S. 89—112.

[2] Wer also das verwirklicht, was ihm jeweils als das Wertvollste erscheint, der handelt „gut".

Digitized by Google

akte. Eben darum kann er nie die Materie dieses Willensaktes sein. Er befindet sich gleichsam »auf dem Rücken« dieses Aktes und zwar wesensnotwendig; er kann daher nie in diesem Akte intendiert sein." Die Materie des Wollens ist „stets und notwendig ein nichtsittlicher Wert".

So beachtenswert diese Theorie Schelers ist, so drängen sich doch auch ihr gegenüber gewisse Bedenken auf. Um mit seinen letzten Ausführungen zu beginnen, so ist es doch im praktischen Leben meist so, daß sich uns bestimmte Verhaltungsweisen als böse oder gut darstellen und daß dies für unsere Willensentscheidung von maßgebendem Einfluß ist. Gewiß geht Kant zu weit, wenn er fordert, daß das Gute nur „um des Guten willen", die Pflicht nur „aus Pflicht" getan werde, aber Scheler scheint mir im Unrecht zu sein, wenn er ihn dieser Forderung wegen des „Pharisäismus" zeiht. Wer die Pflichterfüllung zum Gegenstand seines Wollens macht, der will doch nicht notwendig nur vor sich gut „erscheinen", es kann ihm doch ernstlich um die Sache selbst, eben um seine Pflicht, zu tun sein.

Es soll ferner der Wert „gut" erscheinen am Akte der Verwirklichung des Wertes, der jeweils als der höchste (oder höhere) erkannt ist. Dabei hält Scheler fest, daß die Werte und ihr Rang sich mit objektiver Gültigkeit erkennen lassen. Als Wertarten unterscheidet er — von der niedersten zur höchsten fortschreitend —: 1. die Werte des sinnlich Angenehmen und Unangenehmen; 2. die Werte des vitalen Fühlens (die nach ihm von dem Gegensatz des Edlen und Gemeinen umspannt werden und wozu auch Wohl und Wohlfahrt gehört); 3. die geistigen Werte, a) die ästhetischen, b) die des „Rechten" und „Unrechten", c) die der reinen Wahrheitserkenntnis; 4. die des Heiligen und Unheiligen[1].

Indessen, es ist doch sehr fraglich, ob wirklich alle Werte sich zwanglos in diese vier Klassen einordnen lassen (vgl. oben S. 43 ff.). Wohin gehört) z. B. die Liebe und Liebestätigkeit? Ferner, ob der hier angegebene Rang durchweg gilt, auch bei großen quantitativen Unterschieden (vgl. S. 47).

Endlich — und hauptsächlich — wäre zu untersuchen, ob wirklich die Schätzungsweisen des sittlichen Bewußtseins, wie es sich als geschichtliche Tatsache darstellt, mit dieser Theorie, insbesondere

[1] Es ist übrigens leicht ersichtlich, daß sich auch die Bestimmungen Schelers über die Werte und das sittlich wertvolle Handeln sehr im Allgemeinen, also im Formalen halten. Wenn er also seine Theorie als eine „materiale" der Kantischen als einer „formalen" entgegenstellt, so ist der Unterschied beider doch nur relativ.

Digitized by Google

ihrer Rangordnung der Werte übereinstimmt[1]. Freilich ist jenes „sittliche Bewußtsein" keine feste Größe, sondern nach Völkern und Zeiten mannigfach verschieden; es müßte sich also wenigstens jene Übereinstimmung in gewissen Grundzügen und in der Grundtendenz der Entwicklung aufweisen lassen, derart, daß jene angeblich „objektive" Rangordnung der Werte immer bestimmter und umfassender im tatsächlichen sittlichen Wertschätzen der Kulturvölker zur Anerkennung käme.

So wäre also noch außerordentlich viel zum Ausbau und zur Prüfung auch dieser ethischen Theorie zu tun. Eine Theorie, der ich vorbehaltlos zustimmen könnte, ist mir nicht bekannt. Somit scheint mir eine zusammenfassende Antwort auf die Frage, was denn das Gute sei (anders ausgedrückt: welches entscheidende und einheitliche Wesensmerkmal des sittlichen Verhaltens sich anführen lasse), bisher nicht gefunden zu sein. Insofern muß also der Einzelne im konkreten Fall aus seinem eigenen Wertschätzen und Vorziehen (d. h. aus seinem „Gewissen"[2]) vernehmen, was er als gut und bös, edel und gemein usw. zu beurteilen hat.

h) Das Gewissen als entscheidende Instanz

Damit ist nun freilich doch ein allgemeines, allerdings nur formales Kriterium des sittlichen Verhaltens angegeben. Gut wäre das Verhalten, das dem eigenen Gewissen entspricht, böse dasjenige, das ihm widerspricht.

Da wir das „Gewissen" gleichsetzen mit der Fähigkeit, Werte und Unwerte und ihren Rang zu erleben und abzuschätzen, da ferner der Mensch bei seinen Willensumständen nur solche Werte (oder Unwerte) und Umstände berücksichtigen kann, von denen er irgendein Wissen hat, so können wir auch sagen: Gut ist derjenige, der in jeder Lage den höchstmöglichen Wert — oder bei der Wahl zwischen Unwerten: den kleinstmöglichen Unwert — nach bestem Wissen und Gewissen zu verwirklichen bemüht ist.

Aber ist damit nicht die materiale Bestimmung des Sittlichen der individuellen Willkür überantwortet, auf jede Objektivität Verzicht geleistet?

Indessen wer nach seinem Gewissen entscheidet, der erlebt gerade diese Entscheidung als eine nicht „willkürliche", als eine

[1] Man denke z. B. daran, daß Aristoteles und andere Philosophen die Wahrheitserkenntnis an die o b e r s t e Stelle rücken.

[2] Mag dieser Ausdruck im allgemeinen Sprachgebrauch auch oft eine engere Bedeutung haben, so läßt er sich doch auch zwanglos als zusammenfassende Bezeichnung für die Bewertung unseres Verhaltens anwenden. In diesem Sinne wird er im folgenden gebraucht.

Digitized by Google

nicht bloß subjektiv gültige. Nun zeigt freilich die Erfahrung, daß auch solche ganz sachlich gemeinte und als objektiv gültig angesehene Gewissensaussprüche sich doch — auch bei Zeit- und Volksgenossen — widersprechen können, aber das braucht uns an der Voraussetzung objektiv gültiger Werte und ihrer allmählichen Erfassung nicht irre zu machen. Zeigt sich doch auch auf dem Gebiet der Wissenschaft, daß sich aus dem Widerstreit der Ansichten und Überzeugungen vielfach im Laufe der Zeit eine Auffassung des Sachverhaltes herausgearbeitet hat, die sich vor allen späteren Nachprüfungen bewährt. Mögen wir die objektiv richtige sittliche Einsicht als eine nie vollkommen realisierte Idee ansehen (wie die der vollkommenen Wahrheitserkenntnis), das Streben nach Verwirklichung dieser Idee nimmt unserer sittlichen Gewissenseinsicht den Makel des Willkürlichen und bloß Subjektiven, und im Hinblick auf sie getrauen wir uns — wie in der Seinserkenntnis, so in der Erkenntnis der sittlichen Werte — Richtiges vom Falschen, Tiefes vom Oberflächlichen, Umfassendes vom Engen zu unterscheiden.

Die Ethik kann also dem Einzelnen nicht die Mühe, die Qual und Verantwortung der eigenen Gewissensentscheidung abnehmen, ja sie wird in gewissem Sinne das alles noch steigern, weil sie die Kenntnis der Werte, zwischen denen zu wählen ist, bereichert und die Einsicht und die Tragweite und die sachlichen Konsequenzen jeder Entscheidung von grundsätzlicher Bedeutung vertieft. Anderseits gibt sie dem Einzelnen Mut und Zutrauen zu seiner wohlerwogenen Entscheidung. Ihr Rat gipfelt ja darin, daß er das zu wählen habe, was ihm in der gegebenen Lage als das Höchstwertige erscheint. Daß dies meist das am schwersten Erfüllbare ist und daß er dabei meist anderen Werten entsagen muß, gehört zur Tragik des Lebens. —

Unsere Auffassung des ethischen Prinzips unterscheidet sich von der Kantischen in folgendem:

1. Kant sieht in dem formalen Umstand, daß ein Verhalten als allgemeines gewollt werden kann, das entscheidende Kennzeichen dafür, daß es positiven sittlichen Wert hat.

Wir würden dies Kennzeichen in dem formalen Umstand erblicken, daß das Verhalten sich als das — bei möglichst objektiver Prüfung — höchstwertige darstellt. Wir würden es dabei für möglich ansehen, daß die in jener Wertung enthaltene Forderung als nur für das betreffende Individuum, nicht als für alle gültig erlebt werde.

In diesem individualistischen Sinne hat schon Fichte den Satz

Digitized by Google

aufgestellt: „Erfülle jedesmal deinen sittlichen Beruf, deine besondere Bestimmung, was schlechthin nur du sollst, du kannst."

Den Einzelnen auf sein Gewissen verweisen, bedeutet uns also, ihn auf diejenigen Wertungen des eigenen Verhaltens verweisen, die er als objektiv gültige erlebt, gleichgültig ob er daraus ein für ihn geltendes individuelles oder ein allgemeingültiges Gesetz ableitet.

Damit ist auch gesagt, daß von uns nicht eine „Souveränität des Ichs und des Augenblicks", nicht ein „schrankenloser Subjektivismus" und moralischer „Anarchismus" proklamiert wird. Gewiß scheint alledem gründlicher vorgebeugt, wenn eine einzige autoritative Instanz (sei es kirchlicher oder staatlicher Art) einfach verfügt, was von allen anzuerkennen sei. Aber wenn anders wir innere Selbständigkeit und Freiheit höher schätzen als geistige Gebundenheit, wenn wir in der Autonomie eine höhere sittliche Entwicklungsstufe sehen als in der Heteronomie (d. h. in der Unterwerfung unter ein von außen kommendes Gesetz), so werden wir zu diesem Mittel, Meinungsverschiedenheiten aus der Welt zu schaffen, nicht greifen. Sollte nicht in der Erfassung des objektiv Gültigen eine Analogie bestehen zwischen dem praktischen und dem theoretischen Gebiet? Würde jemand raten, in der Wissenschaft gleichsam eine Diktatur zu errichten, damit für alle autoritativ festgestellt werde, was als wahr zu gelten habe? Gewiß, der Streit der Ansichten und Richtungen könnte dadurch vielleicht unterdrückt werden, aber sicherlich würde damit zugleich jedes Leben, jede Fortentwicklung der Wissenschaft gehemmt. Ähnlich lähmend würde es auf die sittliche Erkenntnis wirken, wenn das individuelle Gewissen zu schweigen hätte und sich einer Zentralinstanz beugen müßte.

Natürlich darf bei der Erörterung sittlicher Probleme nur der mitreden, dem es bei seiner Berufung auf das Gewissen wirklich ernst ist, der insbesondere nicht seine individuellen Gelüste mit Gewissensforderungen verwechselt. Wer so mit innerer Wahrhaftigkeit sich prüft, wer sich zudem der Verantwortung für sein Tun bewußt ist, der wird von selbst bestrebt sein, sich möglichst über die Enge, Beschränktheit, Kleinlichkeit seiner subjektiven Auffassungen und Neigungen zu erheben. Daß dies nicht unmöglich ist, zeigt wiederum die Erinnerung an das wissenschaftliche Forschen, das ja auch den Einzelnen über gar manche Voreingenommenheiten, Vorurteile, subjektive Trübungen der Auffassung und des Urteils hinausheben kann und muß. Wie es dort auf möglichst „sachliches", „objektives" Denken, so kommt es hier auf möglichst „sachliches", „objektives" Wertschätzen an. Dann kann sich das Große vollziehen, daß im Geiste der Millionen von

Digitized by Google

Subjekten mit ihrer unübersehbaren Fülle von Verschiedenheit doch allmählich ein Reich des objektiv Gültigen sich aufbaut sowohl in der Seinserkenntnis wie in der Wertschätzung[1].

Diesen Grundgedanken hat besonders Gustav Heymans in seiner „Einführung in die Ethik" (1914, 2. Aufl. 1922) näher ausgeführt. Er nennt darum auch seine ethische Theorie „Objektivitätstheorie", und er kleidet seinen kategorischen Imperativ in die Worte „Wolle objektiv!"

2. Während Kant ein eigentliches Gesetz (worunter er eine allgemeingültige Norm für das Handeln versteht) nur als ein formales für möglich hält, sind wir der Ansicht, daß auf Grund einer als objektiv gültig erlebten Wertung auch materiale (d. h. inhaltlich bestimmte) sittliche Gesetze als allgemein gültige aufgestellt werden können, wie z. B.: Sei gerecht im Urteilen und Handeln! Achte in jedem Menschen die Menschenwürde![2]

Ebenso werden natürlich auch die als individual-gültig erlebten Normen material bestimmt sein, z. B. kann jemand es als seine (und zwar nur seine) Pflicht erleben, sich einer ganz konkret-einzelnen Aufgabe zu widmen.

3. Wenn Kant meint, daß es nur auf Selbstliebe hinauslaufe, wenn die Materie (der Gegenstand) unseres Begehrens für unsere Willensentscheidung bestimmend sei, so scheint uns das (wie schon

[1] Wir setzen dabei voraus, daß — für eine absolut vollkommene Werteinsicht — die ganze Fülle der Werte in ein einziges widerspruchsloses System sich ordnen lasse und daß jeder Wertkonflikt grundsätzlich in einer bestimmten Weise „richtig" zu lösen sei. Diese Voraussetzung ist freilich nur ein — selbst nicht beweisbarer — Glaube. Möglich bleibt gegenüber diesem Wert-Monismus ein Wert-Pluralismus (man hat ihn auch als Wertpolytheismus bezeichnet). Er würde besagen, daß es widerstreitende, in ihrem Rang nicht eindeutig zu bestimmende Werte gibt, zwischen denen — als obersten — einfach zu wählen ist, ohne daß dabei eine Wahl mit Ausschluß aller übrigen als die „richtige" erscheint. Widersprechende Lösungen von Wertkonflikten müssen dabei als gleich „gültig" hingenommen werden (wenn man hier überhaupt noch von „gültig" reden darf). Aber auch von diesem Standpunkt aus kann man dem Einzelnen nur raten, Wertfragen „nach bestem Wissen und Gewissen" zu entscheiden.

[2] Das Gleiche ist im wesentlichen gemeint, wenn Kant seinen kategorischen Imperativ auch so formuliert: „Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person als in der Person jedes anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst." Dieser Formel liegt eine materiale Wertschätzung, nämlich die der Menschenwürde, zugrunde. Darum ist sie auch nicht mit der oben S. 64 angeführten Formel identisch, noch aus ihr allein logisch ableitbar. Ebenso ist die Forderung, daß die Tugend ihren Lohn finde, die Kant als eine solche der „unparteiischen Vernunft" hinstellt (und auf die er seine Lehre vom höchsten Gut und damit seine Religionsphilosophie gründet), tatsächlich aus einem materialen Werturteil hervorgegangen.

Digitized by Google

oben S. 16 gezeigt) auf einem psychologischen Irrtum zu beruhen. Man kann sehr wohl irgendetwas inhaltlich Bestimmtes wertschätzen und seine Verwirklichung begehren, ohne dabei an die persönliche Befriedigung zu denken oder gar die eigene Lust (Glück) zum eigentlichen Ziele seines Strebens zu machen.

Wir sind uns übrigens wohl bewußt, daß mit dem Hinweis auf das Gewissen als die zwischen gut und böse unterscheidende Instanz die Aufgabe, das oder die Prinzipien der sittlichen Wertung aufzufinden, in dem Sinne, wie wir sie ursprünglich gestellt hatten, nicht gelöst ist. Das Gewissen übt seine unterscheidende, mahnende und warnende, lohnende und strafende Tätigkeit in den konkreten Fällen des praktischen Lebens, ohne daß die allgemeinen Grundsätze, nach denen es wirkt, uns dabei klar und in abstrakter Gestalt zum Bewußtsein kämen. Diese festzustellen und womöglich auf ein Prinzip zurückzuführen, ist aber gerade das Ziel der Ethik. Daß dieses bisher noch nicht erreicht ist, hat uns unsere kritische Übersicht über die wichtigsten ethischen Theorien gezeigt. Es ist darum nicht sowohl Lösung des hier vorliegenden Problems der Ethik als ein praktischer Rat, wenn wir den Einzelnen, der nach einem Kennzeichen des sittlichen Wertes und Unwertes sucht, auf sein Gewissen verweisen.

Man könnte freilich versuchen, aus diesem praktischen Rat eine Theorie zu entnehmen. Man könnte sagen: das gesuchte Kennzeichen des Sittlichen liegt darin, daß jenes Verhalten gewollt wird, das sich uns als das jeweilig höchstwertige mit dem Bewußtsein objektiver Gültigkeit darstellt. Es bleibt aber fraglich, ob dies stets der Fall ist (vgl. S. 46f.). Jenes Kriterium wäre also wenigstens nicht ausnahmslos anwendbar, es würde da versagen, wo uns der objektive Wert und Rang der in Betracht kommenden Verhaltungsweisen zweifelhaft bleibt.

So befriedigend es übrigens auch für unser Erkenntnisstreben wäre, wenn es gelänge, ein einziges Prinzip aller unserer ethischen Wertungen und Normen zu finden, so kann doch nicht von vornherein mit Bestimmtheit behauptet werden, daß es ein solches geben müsse; es ist das weder in sich evident, noch — soweit ich sehe — aus anderen evidenten Einsichten ableitbar. Ja, nicht einmal das kann verbürgt werden, daß sich der reiche Inhalt dessen, was wir das sittliche Bewußtsein auch nur eines Volkes in einer bestimmten Zeitperiode nennen können, in einer kleinen oder wenigsten überschaubaren Zahl von begrifflichen Sätzen irgendwie erschöpfend formulieren läßt.

Gewiß kann man solche Sätze aufstellen wie: man soll gerecht, dankbar, treu usw. sein, und ausgeführte Systeme der Ethik,

Digitized by Google

wie das von Paulsen oder Cathrein, versuchen auch, in Gestalt einer Tugend- oder Pflichtenlehre unsere ethischen Wertungen und Normen in einer gewissen Vollständigkeit zur Darstellung zu bringen. In knapper Form versucht dies auch meine „Sittenlehre".

Indessen gegenüber den konkreten Verhältnissen des praktischen Lebens, die unsere Entscheidungen fordern, erscheinen die ethischen Lehren meist zu allgemein und unbestimmt, ja leer und nichtssagend. Darum wirken auch ausgeführte ethische Systeme leicht so ermüdend.

Will man aber der Besonderheit des einzelnen Falles durch Heranziehung einer Reihe von sittlichen Normen Rechnung zu tragen suchen, so führt das in verwickelte Erwägungen hinein, die leicht den Eindruck des Gekünstelten und Spitzfindigen machen. Das Gewissen bedarf dessen auch in der Regel nicht, in gewissen gefühlsmäßigen Intuitionen pflegt es uns mit ausreichender Bestimmtheit zu sagen, was in der vorliegenden Lage pflichtmäßig oder anständig oder vornehm usw. ist. Das spricht dafür, daß die ethische Intuition (d. h. das Gewissen), darin der künstlerischen verwandt, als etwas Schöpferisches anzusehen ist. Ist dies der Fall, so können wir an ihren „Schöpfungen" (nämlich den Entscheidungen der Gewissensfälle) zwar nachträglich gewisse Regelmäßigkeiten nachweisen, aber so wenig wir ein Kunstwerk in seiner individuellen Konkretheit jemals erschöpfend in abstrakte Gesetze umzugießen vermögen, so wenig wäre dies auch bei den konkreten Gewissensentscheidungen möglich, und so wenig ästhetische Regeln je dies künstlerische Schauen ersetzen könnten, so wenig ethische das sittliche Schauen des Gewissens.

So erscheint es uns denn auch praktisch wichtiger, dem Einzelnen Zutrauen zu seinem Gewissen zu geben, als ihn mit ethischen Unterweisungen zu versehen. „Nach eigener Bestimmung, vor eigener Verantwortung mit innerer Wahrhaftigkeit sein Leben zu gestalten": darauf kommt es an, darin liegt das Wesentliche sittlicher Lebensgestaltung[1].

Hört nun für die Feststellung dessen, was — material, inhaltlich betrachtet — sittlich oder unsittlich ist, der Einzelne lediglich auf sein Gewissen, so darf er freilich nicht das, was ihm als objektiv Wertvollstes erscheint, ohne weiteres als für alle gültig ansehen, anderseits braucht ihm Mangel allgemeiner Zustim-

[1] Indem die deutsche Jugend, die sich am 12. Oktober 1913 zu dem denkwürdigen Fest auf dem Hohen Meißner zusammenfand, das ideale Ziel ihres Strebens so formulierte, hat sie ihren gesunden ethischen Sinn bewährt. (Vgl. meine Schrift „Die freideutsche Jugendbewegung", Langensalza, Verlag Beyer, 1915, 5. Aufl. 1924.

Digitized by Google

mung die eigene evidente Überzeugung nicht an sich schon als ungültig erscheinen zu lassen; denn es ist natürlich möglich, daß ihm sein Gewissen in einzelnen Fällen anderes gebietet, als was das allgemeine sittliche Bewußtsein seiner Umgebung fordert[1]. Es ist freilich nicht etwa zu empfehlen, daß er das letztere unbedenklich beiseite schiebe. Wenn anders die Entscheidung Aufschub duldet, wird er vielmehr den Rat von Menschen einholen, denen er sittliche Einsicht und sittliches Streben in besonderem Grade zutraut. Und nur wenn nach solcher Nachprüfung die eigene Gewissensansicht den Charakter der Evidenz bewahrt, ist es sittlich geboten, ihr entsprechend zu handeln; andernfalls nach der gewonnenen besseren Einsicht. Ja, es ist auch möglich, daß jemand von sich aus zu keiner Sicherheit gelangt, daß ihm aber sein Gewissen rät, der Ansicht eines anderen zu folgen, bei dem er reifere sittliche Erkenntnis voraussetzen darf.

i) Die Autorität im Sittlichen

Das führt auf die Frage nach dem Recht der Autorität im Sittlichen. Ist es wirklich, wie Fichte einmal erklärt, „gewissenlos", auf Autorität hin zu handeln?

Auch wer das Handeln aus eigener sittlicher Einsicht als Ideal schätzt, wird zugeben, daß dies Ideal vom Kinde noch nicht unmittelbar verwirklicht werden kann. Gesteht man aber zu, daß das Kind und weiter der Jugendliche sittlich handeln kann, wenn er autoritativer Führung folgt, so wird man als Grenze, wo das Handeln auf Autorität hin unsittlich wird, nur die mit Bestimmtheit bezeichnen können, daß das eigene Gewissen in Widerstreit gerät mit den Vorschriften der Autorität. So lange aber sich die Autorität, z. B. die einer Kirche, vor dem eigenen Gewissen bewährt, wird es — sogar bei einem Erwachsenen — keine Gewissenlosigkeit bedeuten, wenn er dieser Autorität auch da folgt, wo er selbst zu keiner sicheren oder wahrscheinlichen Ansicht zu gelangen vermag. Gehorsam gegen bewährte Autorität ist in solchen Fällen

[1] Ähnlich kann das wissenschaftliche oder künstlerische „Gewissen" den Einzelnen in Gegensatz zu seiner Umgebung bringen. In einer Schilderung des Malers Cézanne lese ich zufällig die Sätze: „Besonders Zola war für ihn der Typ des Künstlers, der sich in die Abhängigkeit von Ereignissen und Menschen begeben hat ... Er selbst wiederum war natürlich für Zola der Gescheiterte, der Illusionen nachjagte, statt sich der „Wirklichkeit" anzupassen, jener Wirklichkeit, in der, wie Zola in einem Brief an seinen Jugendfreund schrieb, „unser oberster Gebieter, das Publikum" herrschte. Cézanne aber erkannte nur einen Richter an, das eigene Gefühl, das ihm sagte, wie weit es ihm gelang, sein Wollen zu realisieren und seine Fähigkeiten zu entwickeln."

Digitized by Google

nicht Heteronomie, sondern Autonomie. Freilich darf solcher Gehorsam nicht verwechselt werden mit Geistesträgheit, die aus Gleichgültigkeit und Bequemlichkeit sich am liebsten jede eigene sittliche Entscheidung von einer Autorität abnehmen läßt. (Auch ängstliche Scheu vor eigener Verantwortung kann zu solcher Heteronomie führen.)

Bei der sittlichen Beurteilung anderer werden wir ebenfalls mit der Möglichkeit rechnen müssen, daß sie — aus ihrem Gewissen heraus — inhaltlich Anderes für das sittlich Wertvolle ansehen, als wir es tun. In solchen Fällen wird das sittliche Urteil ein zwiefaches sein müssen. Man wird eine bestimmte Handlung ihrem Inhalte nach als unsittlich (d. h. als objektiv unrichtig) beurteilen können, dagegen die Persönlichkeit, die sie ausführte, und die Gesinnung, die sie dabei leitete, als gut. Wir bringen damit nur zur Geltung, daß wir die sittliche Einsicht des anderen für irrig halten. Würden wir jegliches Handeln lediglich nach dem formalen Kriterium, daß es dem Gewissen entsprach, für schlechthin gut erklären, so würden wir damit die Idee sittlich richtiger Einsicht und damit die Voraussetzung der objektiven Geltung sittlicher Werturteile preisgeben[1] — wenigstens in bezug auf die ganze materiale Seite des Sittlichen.

10. Die Geltung der sittlichen Bewertung und die Verpflichtungskraft der sittlichen Normen

Wir haben uns bisher mit der Frage beschäftigt, was denn die Sittlichkeit sei; wir sahen: sie stellt sich dar in Persönlichkeiten, ihren Eigenschaften und Verhaltungsweisen, sofern diese bestimmten Bewertungen und den daraus sich ergebenden Normen entsprechen oder nicht. Nunmehr stehen wir vor der Frage: wie verhält es sich denn mit der objektiven Gültigkeit dieser Bewertungen und mit der verpflichtenden Kraft dieser Normen?

Man beachte wohl, daß diese Frage von der bis jetzt erörterten völlig verschieden ist. Auch wenn es uns gelungen wäre, eine bestimmte ethische Theorie als richtig zu erweisen und damit ein allgemeines Kriterium des Sittlichen zu finden, so könnten wir zwar mit dessen Hilfe in allen konkreten Fällen entscheiden, was sittlich bedeutsam sei und was außersittlich, ferner was positiven oder negativen sittlichen Wert habe, aber die Frage bliebe noch unberührt, wie es denn mit der Gültigkeit der sittlichen Wertschätzung überhaupt, sei es in ihrer abstrakten, sei es in ihrer

[1] In der Konsequenz des oben S. 84 A. gekennzeichneten Wert-Pluralismus würde dies allerdings liegen.

Digitized by Google

konkreten Form, stehe. Das Ergebnis unserer seitherigen Erörterung könnte man etwa in dem Satz zusammenfassen: Wenn du sittlich handeln willst, mußt du deinem Gewissen entsprechend handeln. Noch nicht beantwortet aber ist damit die Frage: Warum soll ich denn sittlich handeln? Was verpflichtet mich dazu?

Diese Frage ist keine rein theoretische, die nur zum Zwecke systematischer Vollständigkeit aufgeworfen wäre, sie wird uns auch durch das praktische Leben und seine Konflikte nahegelegt.

Wenn Wertschätzung gegen Wertschätzung steht, wenn die einen eine Tat verdammen, die anderen sie in den Himmel heben, wenn den einen etwas Tugend heißt, worin die anderen eine Selbsterniedrigung sehen — man denke an die „Demut" —: wie ist da zu einer Entscheidung zu kommen, wie sind überhaupt moralische Werturteile als objektiv gültig darzutun, und worin besteht ihre Verpflichtungskraft?

Bei gar manchem Streit über moralische Beurteilung von Personen und Handlungen liegt der eigentliche Grund der Meinungsverschiedenheit in Tatsachenfragen (z. B.: Hat er das wirklich getan? Von welchem Motiv war er geleitet? usw.) oder die Streitenden haben verschiedene Momente am Tatbestand oder am Charakter des Handelnden bei ihrem Urteil im Auge. Immerhin bleiben Fälle genug, in denen der Gegensatz in den Wertungen selbst liegt.

Nun darf man die Tatsache nicht ohne weiteres als Beweis gegen die objektive Gültigkeit der sittlichen Werturteile überhaupt ins Feld führen. Auch auf dem Gebiete der Seinsurteile besteht ja weitgehende Meinungsverschiedenheit, und doch zweifeln wir nicht daran, daß wir in Logik wie in Mathematik, in Natur- wie in Geschichtswissenschaften zu objektiv gültigen Urteilen gelangen können. Ja, alle Auseinandersetzung wäre von vornherein sinnlos, wenn wir nicht die Möglichkeit der Erkenntnis von objektiv Gültigem voraussetzten. Es fragt sich aber: wie ist zu dieser Erkenntnis und damit zur Überwindung der Meinungsverschiedenheit zu gelangen?

Ein alter logischer Satz sagt: Contra principia negantem non est disputandum. (Gegen einen, der die Grundsätze leugnet, kann und soll man nicht streiten.) Also über gewisse allgemeinste Sätze muß man sich einigen können, sie müssen von beiden Seiten der Erörterung zugrunde gelegt werden, wenn überhaupt Aussicht auf eine Einigung bestehen soll. Ein solches „Prinzip" liegt schon in der Voraussetzung eines objektiv Gültigen und seiner Erkennbarkeit; ein weiteres in der uns gleichfalls selbstverständlichen Überzeugung, daß einander widersprechende Werturteile (jeglicher,

Digitized by Google

also auch sittlicher Art) nicht beide gültig sein können. (Es hat dies Prinzip seine Entsprechung auf dem Gebiet der Seinsurteile in dem bekannten logischen Satz der Identität und des Widerspruches.)

Auch alles Bemühen der ethischen Theorien, das Wesen des Sittlichen möglichst allgemein zu bestimmen, ist nichts anderes als ein Streben nach einem „Prinzip" auf dem Gebiete der sittlichen Wertung, nach einem Kennzeichen, das gestattet, in objektiv gültiger Weise Verhaltungsarten sittlich (positiv oder negativ) zu werten. Wir haben nun freilich gesehen, daß man in der Ethik zu einer übereinstimmenden Ansicht über das Wesen des Sittlichen noch nicht gelangt ist, daß vielmehr recht verschiedene ethische Theorien noch immer ernst zu nehmende Vertreter finden. Ja nicht einmal über eine ganz formale Bestimmung ist man noch zu völligem Einklang gelangt. Immerhin läßt sich für das von uns aufgestellte formale Kriterium, daß ein Verhalten dann eine positiv sittliche Bewertung einer Person rechtfertige, wenn sie dabei ihrem Gewissen gefolgt sei — allgemeine Zustimmung erhoffen.

Aber was besagt im Grunde dieses Kriterium, und genügt es für sich zur Lösung aller konkreten sittlichen Streitfragen?

Das „Gewissen"[1] ist ja nichts anderes als der Inbegriff der sittlichen Wertungen des Einzelnen. Wenn ihm sein Wertgefühl (oder Werturteil) in einer bestimmten Lage ein bestimmtes Verhalten als das höchstwertige und damit zugleich als das schlechthin von ihm geforderte zum Bewußtsein bringt und er danach sich entscheidet, so folgt er seinem Gewissen und verhält sich sittlich gut. Aber es ist doch möglich, daß ein anderer in der gleichen Lage — ebenfalls seinem Gewissen folgend — ein anderes Verhalten vorzieht. Die Frage, welche dieser Verhaltungsweisen nun wirklich „objektiv" die richtige sei, wird man doch nicht aus dem Gebiet der Ethik hinausweisen können; denn auch Verhaltungsweisen selbst werden als gut und böse, also sittlich, gewertet werden. Somit müssen wir das Verhalten selbst als die objektive Seite vom Akt der Persönlichkeit (ob sie nämlich gemäß ihrem Gewissen sich dafür entschied) als der subjektiven Seite unterscheiden. Unser formales Kriterium ermöglicht aber augenscheinlich nur eine objektiv gültige Beurteilung der subjektiven Seite; über die objektive Seite, das sittlich-richtige Verhalten selbst, besagt es nichts. Zu dessen objektiver Beurteilung ein Kriterium (oder mehrere) an die Hand zu geben, ist aber die heutige Ethik angesichts des Widerstreites der ethischen Theorien noch nicht in der Lage.

[1] Wie wir diesen Begriff fassen, vgl. S. 81 f.

Digitized by Google

Was bleibt da anderes übrig, als daß die Ethik den Einzelnen auf sein Gewissen verweist und ihm zugleich rät, die Autorität des historisch gewordenen sittlichen Allgemeinbewußtseins und die sittlich hochstehender Persönlichkeiten nach Gebühr zu beachten! Tut er das, so kann er das Verhalten, das sich ihm mit aller Bestimmtheit oder mit überwiegender Wahrscheinlichkeit als das gute darstellt, auch als „objektiv" gut werten.

Er soll sich freilich auf eine solche Wertung nicht starr und endgültig festlegen. Es bleibt immerhin möglich, daß eine sittliche Entscheidung, die er früher einmal mit voller Gewißheit („Evidenz") als eine gute ansah, im Lichte späterer geistig-sittlicher Entwicklung ihm nicht mehr als objektiv gültig vorkommt. Deshalb braucht er sich, wenn anders die erste dem Gewissen gemäß erfolgte, ihretwegen keine Selbstvorwürfe zu machen. Das Urteil über die subjektive Seite seines damaligen Handelns bleibt bestehen; er hat gehandelt „nach bestem Wissen und Gewissen", und mehr fordert das Sittengesetz nicht. Aber eben das sittliche Wissen des Einzelnen muß prinzipiell stets als ein vervollkommnungsfähiges angesehen werden. Die Berufung auf die eigene evidente „Intuition" oder Überzeugung darf nicht jede Kritik, jedes Weiterstreben ertöten. Die Idee des objektiv Gültigen bleibt insofern für immer Leitstern und eine ins Unendliche weisende Aufgabe.

Freilich sollte die bloße Möglichkeit, zu besserer sittlicher Einsicht zu gelangen, uns nicht in innere Unsicherheit und Unruhe drängen. Unserem Gewissen bleibt gleichwohl die oberste Lenkung unserer Lebensgestaltung, und wenn eine spätere Wertüberzeugung eine frühere überwindet, so wird sie doch meist auch in der früheren irgendeine relative Berechtigung anerkennen, und sie wird durch die Evidenz, die sie ihrerseits mit sich führt, ihr höheres Recht einsichtig uns dartun.

Übrigens wäre es einseitig, nur an den Streit der Meinungen auf sittlichem Gebiet und an die Änderung und Entwicklung der Ansichten zu denken. Die Erfahrung zeigt doch auch, daß tatsächlich über sehr viele (nicht bloß formale) Fragen von jeher übereinstimmend geurteilt wurde und geurteilt wird[1], und wir selbst werden uns sagen dürfen, daß doch wohl über die Mehrzahl der Handlungsweisen sich, soweit wir zurückdenken können, unser Urteil nicht geändert hat.

Es ist nun aber zu beachten, daß auch die (materiale) Wertung bestimmter Verhaltungsweisen zu dem gehört, was wir oben

[1] Vgl. V. Cathrein, Die Einheit des sittlichen Bewußtseins. Eine ethnographische Untersuchung. 3 Bde., 1914.

Digitized by Google

„Prinzipien" nannten. Wir müssen uns also auch darüber geeinigt haben, sollen wir über eine Person und ihr Tun mit Aussicht auf Einigung „disputieren" können. Wenn z. B. Schopenhauer in der Betätigung des Mitleids hohe sittliche Leistung, Nietzsche dagegen unzarte Zudringlichkeit sieht, so haben wir hier einen solchen Widerstreit, der — solange er unausgeglichen bleibt — eine fruchtbare weitere Diskussion ausschließt. Das Gleiche gilt, wenn man auf der einen Seite Kunst als Luxus, auf der anderen als unentbehrlich und unersetzbar ansieht.

Wie kann aber derartiger Widerspruch ausgeglichen werden? *Nicht durch logische Beweise.*

Es ist von besonderer Wichtigkeit, sich darüber völlig klar zu werden. Alles logische Beweisen ist ja selbst nur von gewissen Voraussetzungen („Prinzipien") her möglich[1]. Solche materiale Werturteile aber sind, wie wir eben betonten, den ethischen „Prinzipien" zuzurechnen (so lange es nicht gelungen ist, sie selbst wieder auf *ein* allgemeines zurückzuführen). Die objektive Gültigkeit der Voraussetzungen alles Beweisens kann nicht selbst bewiesen werden. Mithin kann man sinnvoll eine Einigung nur so anstreben, daß man versucht, die eigene materiale Wertschätzung auch im anderen zu erwecken. Beispiele, Vorbilder, anschauliche Schilderung, begeisternde und ergreifende Mahnung können dazu förderlich sein; logische Beweisführungen versagen. Denn alles muß schließlich auf einen Appell an das Gefühl hinauslaufen. Hier ist die ursprüngliche Wurzel des Wertens. Wer für gewisse Werte kein Gefühl hat, der wird sie eben nie als Eigenwerte erfassen; durch verstandesmäßige Beweisführung kann er höchstens dazu gebracht werden, ihnen abgeleiteten Wert zuzuerkennen. Diese Schätzung entspricht aber nicht dem Wesen der sittlichen Werte, die durchaus den Charakter von Eigenwerten tragen.

In seiner Erzählung „Der Reisegefährte" schildert Maxim Gorki einen Menschen, der nur für Annehmlichkeits- und Vitalwerte Sinn hat, der dabei skrupellos die Hilfsbereitschaft eines anderen ausnutzt, ja sie als sein Recht beansprucht. Einem solchen wird jede Selbstüberwindung aus Rücksicht auf andere und jedes Opfer für sie als „Dummheit" erscheinen. „Gewissensbisse" über Ausbeutung anderer, über Rücksichtslosigkeiten und Brutalitäten gegen sie werden ihn nicht plagen; denn das Gefühl für das Minderwertige, das Unwürdige seines Tuns fehlt ihm; ja, es kann ihm an sich

[1] Besonders deutlich zeigt sich das in der Mathematik, die ihre obersten Sätze („Axiome") auch nicht „beweisen" kann und doch aus ihnen (mit Hilfe gewisser Begriffsbestimmungen) alle ihre Lehrsätze ableitet.

Digitized by Google

reizvoll[1] oder im Dienste seiner eigenen egoistischen Zwecke ganz zweckmäßig erscheinen, und eine naiv-bornierte Schätzung der eigenen Person kann ihn gerade mit dem dummstolzen Bewußtsein erfüllen, den anderen gegenüber, die sich durch moralische Rücksichten in ihrem Tun leiten und auch oft hemmen lassen, der Überlegene, der geistig Freie zu sein[2]. Wem beim Vergleich eines solchen Menschen mit einer sittlich geläuterten Persönlichkeit der höhere objektive Wert der letzteren nicht mit innerer Überzeugungskraft, mit unmittelbarer Evidenz einleuchtet, dem kann sie auch durch verstandesmäßige Beweise nicht nahegebracht werden.

Man wirft gelegentlich der Wissenschaft unnötig vor, daß sie uns über Wert und Sinn des Daseins nicht belehre und daß sie nicht Führerin unseres Lebens sei. Wer das tut, verkennt das Wesen des Wertens und überschätzt die Tragweite der rationalen (d. h. wissenschaftlichen) Erkenntnis. Die Wissenschaft kann uns die ursächlichen Zusammenhänge der Wirklichkeit aufdecken und uns damit die Mittel an die Hand geben, unsere Zwecke zu erreichen – alle Technik ruht auf Naturwissenschaft –, aber welche Zwecke wir anstreben *sollen*, kann sie uns nicht sagen. Unsere Zwecke müssen wir auf Grund unserer Wertschätzungen uns in persönlicher Entscheidung gestalten. Das gilt auch für unsere sittlichen Zielsetzungen. Deren Folgen kann uns ebenfalls wissenschaftlich-rationales Denken an der Hand der Erfahrung vor Augen stellen. Sie kann so den Blick für die Tragweite unseres Entschlusses und die Größe unserer Verantwortung weiten und schärfen. Aber ob wir diese Folgen und die Verantwortlichkeit dafür auf uns zu nehmen haben, kann uns letzten Endes wieder nur unser Gewissen sagen. —

In diesem letztlich irrationalen Charakter der sittlichen Wertschätzungen ist es auch begründet, daß die *Verpflichtungskraft* der sittlichen (und rechtlichen) Normen durch logische Beweise *nicht* dargetan werden kann. Wie will man denn z. B. dem Individuum beweisen, daß es sich dem Staate und seinen Gesetzen unterzuordnen habe, falls es nicht *vor* jedem Beweis gewisse Wertschätzungen als gültig anerkennt? Man pflegt etwa zu betonen, daß der Staat Millionen umschließt und daß er Generationen überdauert, während das Individuum eine einzelne und flüchtige Erscheinung ist. Aber ist mit diesen *Seinsunterschieden* schon ein

[1] So soll einmal ein junger Dieb geäußert haben: „Wie schön ist doch das Stehlen! Selbst wenn ich Millionen hätte, würde ich nicht davon lassen."
[2] Man denke auch an das Wort (das, wenn ich nicht irre, von Maximilian Harden stammt): „Schuft! — Na, ja. — Dummkopf! — Bitte, nein."

Digitized by Google

Wertunterschied gegeben oder läßt sich ein solcher logisch zwingend daraus ableiten? Mit nichten. Wenn das Individuum trotz jener unleugbaren Tatsachen sein Dasein höher wertet als das der Gemeinschaft und die Erreichung seiner persönlich-egoistischen Zwecke als sein wichtigstes Anliegen betrachtet, so mag man es sittlich verdammen, aber daß es damit unlogisch, widerspruchsvoll handle (wenn anders es ausreichend klug sich verhält), wird man ihm schwerlich beweisen können.

Vielleicht wird man ihm vorhalten: Du verdankst doch alles den anderen und der staatlichen Gemeinschaft; dein Dasein und dessen Sicherung, deinen Besitz, deine geistige Bildung, allen Anteil an den Kulturgütern: ist es da nicht eine elementare Pflicht der Dankbarkeit, daß du dafür der Gemeinschaft leistest, was sie fordern muß? Indessen das Individuum kann entgegnen: Habe ich mich ins Dasein gerufen? Da man mir ohne mein Zutun das Dasein auferlegt hat, so werde ich es mir so angenehm wie möglich gestalten. Pflicht der Dankbarkeit? Wofür soll ich denn dankbar sein? Mir erscheint das ganze Dasein mit allem seinem Inhalt gar nicht als des Dankes wert; nur die dumme Todesangst hält mich überhaupt am Leben. Aber auch wenn mir das Leben wertvoll vorkäme, warum soll ich aus „Dankbarkeit" mir irgendwelche Rücksichten oder Opfer auferlegen, wenn ich die „Dankbarkeit" nicht schon an sich wertschätze? Doch solche Schätzung finde ich eben in mir nicht vor.

Natürlich ist eine solche Wechselrede bloß erdacht. Denn wenn jemand wirklich solch ein egoistischer Individualist wäre, daß er jede innere Verpflichtungskraft der ethischen Normen ablehnte, so würde die einfachste Klugheit ihn hindern, seine Auffassung so offenherzig zu bekennen. Denn er müßte sich sagen, daß er dadurch allgemeine Entrüstung und Abneigung erregen würde, unter deren Folgen er selbst zu leiden hätte. Derartiges *denkt* man wohl, man *sagt* es aber nicht. Darum ist es auch schwer festzustellen, ob es wirklich Kulturmenschen gibt, die jenen amoralischen Standpunkt in voller Überzeugung von seiner objektiven Geltung und insofern mit „gutem Gewissen" vertreten. Weit häufiger wird jedenfalls die Sache so liegen, daß jener Standpunkt zwar im Verhalten praktische Verwirklichung findet, aber mit „schlechtem Gewissen", weil eben die moralischen Wertschätzungen sich geltend machen, aber nicht Motivationskraft genug besitzen, das Handeln wirklich zu beeinflussen.

Soweit solche Zustände in Mängeln der natürlichen Veranlagung, insbesondere des Gefühlslebens, begründet sind, wird man zugeben

Digitized by Google

müssen, daß derartige Menschen für ihre Unmoralität auch „nichts können".

Anderseits wird man es wohl begreifen, daß Gesellschaft und Staat den Gehorsam gegen die sittlichen und rechtlichen Normen (der ja für das Gemeinwohl so wichtig ist) von allen verlangen, und wo sie ihre Aufnahme in die Gesinnung, also wahre „Moralität", nicht erreichen, wenigstens ihre äußerliche Befolgung in „legalem" Verhalten durch Strafen und Druckmittel verschiedener Art zu erzwingen suchen. Nur meine man nicht, daß diese Mittel den Normen die „verpflichtende" Kraft erst verleihen. Das gilt nicht einmal für die rechtlichen Normen. Es entspricht nicht dem eigentlichen Sinn derselben, wenn etwa Polizeiverordnungen nach dem Schema abgefaßt sind: Schritt fahren oder 10 Mk. Strafe! Die Rechtsnorm stellt nicht zur Wahl, sondern gebietet und verbietet schlechthin; sie trägt insofern ihre Verpflichtungskraft in sich und empfängt diese nicht erst von der beigefügten Strafandrohung, wie sehr diese auch für manche Menschen unentbehrlich sein mag, um sie zur Beachtung der Norm ausreichend zu bestimmen.

Ebenso ist in der sittlichen Wertschätzung zugleich das Innewerden einer verpflichtenden Kraft der sittlichen Werte enthalten. In dem Sinne des „sittlich-gut" liegt auch das „du sollst", liegt der kategorische Imperativ[1]. Das hat Kant bei seiner Analyse des sittlichen Bewußtseins völlig klargestellt. Eben darum ist es weder nötig noch überhaupt möglich, daß durch irgendwelche anderen Momente (etwa Gebot einer Gottheit) die Verpflichtungskraft zu den ethischen Werten (und den darin liegenden Normen) erst hinzukomme. Deren Motivationskraft mag dadurch erhöht werden, aber was aus solchen — streng genommen außerethischen — Motiven wie Rücksicht aufs Jenseits folgt, das ist nicht Moralität, sondern Legalität.

„Moralisch" im eigentlichen Sinne handelt man dann nicht, wenn das dem Sittengesetz entsprechende Verhalten lediglich als Mittel gewertet wird, um Lohn zu gewinnen oder Strafe zu vermeiden. Moralisch verpflichten kann uns darum auch kein anderer, er kann lediglich versuchen, unser Gefühl für das sittlich Wertvolle

[1] Übrigens können sich beim Erleben anderer Werte, z. B. ästhetischer und logischer, ebenfalls solche Imperative bemerkbar machen; so fühlt der echte Künstler gleichsam eine heilige Pflicht zu schaffen, und zwar seinem künstlerischem Geschmack — nicht etwa der Geschmacklosigkeit des Publikums — entsprechend. Und wie von künstlerischem „Gewissen", spricht man mit gutem Grund auch von einem „logischen" („intellektuellen", „wissenschaftlichen") Gewissen. Hier drängt sich ebenfalls das Wertvolle als das Sein-Sollende und von uns zu Verwirklichende auf.

Digitized by Google

und seine Verpflichtungskraft wachzurufen: eigentlich verpflichten können nur wir uns selbst. Diese Selbstverpflichtung ist aber kein Akt der bloßen Laune und Willkür, so daß wir sie auch nach Belieben wieder aufheben könnten, sondern sie ist nichts weiter als die praktische Anerkennung der in dem sittlich Wertvollen liegenden Forderung an unser Wollen. Entziehen wir uns dieser oder werden wir ihr wieder untreu, so verurteilt uns unser Gewissen, wankt unsere Selbstachtung, quält uns Reue.

Zu jener Anerkennung ist aber der innerlich reif und selbständig Gewordene in keiner Weise „gezwungen". Er ist ja der inneren Nötigung, die in dem instinktiven Pflichtgefühl der Naiven liegt, entwachsen. So kann er sich auch den „kategorischen" Imperativ in einen „hypothetischen" überführen. „Wenn ich das tun will, was ich als das Wertvollste erkenne; wenn ich selbst als sittliche Persönlichkeit mich achten soll; wenn ich mich nicht vor mir selbst schämen will ..., so muß ich meinem Gewissen entsprechend handeln." Ist das Ergebnis solcher Erwägung ein: „Ich will," so ist das Sittengesetz in den Willen aufgenommen, die Kluft zwischen Sollen und Wollen ist überbrückt. Aus den sittlichen Werten tönt dann nicht mehr ein gebietendes: „Du sollst," vielmehr klingt ihnen entgegen ein freudiges: „Ich will." So ruht alle Sittlichkeit auf freiem Wollen.

Daß auch alles moralisch sich Verpflichtetwissen einem Anderen (einer Autorität, dem Staate, der Menschheit, Gott) gegenüber auf Selbstverpflichtung, mithin auf Freiheit, auf Autonomie, ruhe, ist leicht darzutun. — Wir berücksichtigen natürlich auch hier nur den zur wahren Mündigkeit Gelangten und bestreiten nicht, daß es eine Vorstufe dazu gibt, auf der sich ein Mensch instinktiv, ohne Reflexion und Prüfung, einfach verpflichtet fühlt. — Jedes Gebot nämlich, das von seiten eines anderen an uns herantritt, mit dem Anspruch, uns innerlich zu verpflichten, unterliegt ja der Prüfung, ob es denn berechtigt ist, ob wir den verlangten Gehorsam wirklich schulden. Das ist aber nichts anderes als die Wertfrage: Ist der Gebietende und das Gebotene derart wertvoll, daß für uns ein „Sollen" darin gegeben ist? Was noch außer diesem inneren Wert uns zum Gehorsam bestimmen könnte, wäre lediglich die größere Macht des Gebietenden. Diese begründet aber augenscheinlich keine „sittliche" Verpflichtung, da wir ja dann nie berechtigt wären, einem uns unsittlich dünkenden Befehl eines überlegenen Gewalthabers den Gehorsam zu verweigern. Auch ist an sich der Besitz größerer Macht und das Vorliegen eines Befehls lediglich eine wertindifferente Tatsache; aus einer bloßen Tatsache, einem reinen Seinsverhältnis läßt sich aber nichts über Wert — und „Verpflichtung" haben wir

Digitized by Google

nur Wertvollem gegenüber — ableiten. So würde auch die bloße Tatsache, daß Gott unser Schöpfer wäre, an sich eine Verpflichtung nicht begründen.

Diese Erwägung gilt aber ganz allgemein gegenüber allen Versuchen, durch religiöse oder metaphysische Lehren über die letzten Seinsfragen die Gültigkeit des Sittengesetzes und damit unser inneres Gebundensein an dasselbe darzutun. So erklärt z. B. Eduard v. Hartmann: „Wenn das Individuum eine für sich seiende Substanz wäre, so gäbe es keinen Verbindlichkeitsgrund, der sein souveränes Belieben einzuschränken vermöchte. Nur wenn es in seinem metaphysischen Grunde wesenseins sowohl mit den anderen Individuen[1] als auch mit dem Absoluten oder Gott ist, nur dann kann ihm ein solcher Grund vorgehalten werden." Aber worin sollte dieser bestehen? Hartmann selbst vollzieht den Übergang von der Seins- in die Wertsphäre, wenn er nachträglich als zweite Bedingung (neben der Wesenseinheit) zur Begründung der moralischen Verbindlichkeit hinzufügt, daß das Absolute ein „nach zweckvoller Gesetzmäßigkeit tätiges Subjekt", nicht eine ruhende oder nach bloß blinder Notwendigkeit wirkende Substanz sei. Die Tätigkeit des „Absoluten" muß in sich zweckvoll, d. h. wert- und sinnvoll sein, damit sie zu uns zur inneren Anteilnahme verpflichte. Mithin ergibt sich auch hier der eigentliche Verpflichtungsgrund nur aus dem Wert der göttlichen Zwecke, nicht aus der bloßen Tatsache unserer Wesenseinheit mit dem Absoluten.

So läßt sich also weder die objektive Gültigkeit der sittlichen Werturteile, noch die innere Verpflichtungskraft der aus ihnen sich ergebenden Normen logisch beweisen oder aus Seinsurteilen logisch ableiten. Aus einer Ahnung dieses Sachverhaltes heraus hat man gelegentlich die Anerkennung der sittlichen Werte und ihres verpflichtenden Charakters — als eine verstandesmäßig nicht erzwingbare und insofern „freie" — mit dem Namen „Glaube" gekennzeichnet. Auch mir scheint nach meinem Sprachgefühl diese Bezeichnung nicht unpassend. Will man sie verwenden, so muß man sich aber bewußt bleiben, daß unter „Glauben" hier nicht ein unsicheres subjektives Meinen verstanden ist, sondern daß der Glaube an das Gute die volle Evidenz des Wissens um Seiendes gewinnen kann und die volle Überzeugung von seiner objektiven Gültigkeit. Freilich

[1] Auf diese angebliche Wesenseinheit der Individuen sucht ja auch Schopenhauer sein moralisches Grundgebot, das des Mitleids, zu gründen. Wie aber, wenn Rücksichtslosigkeit gegen einen anderen mir wertvoll scheint? Jene „metaphysische Einheit" bewirkt ja doch nicht, daß sein Leid schon meines wäre; es kann sogar meine Freude, mein Vorteil sein. Warum sollte ich darauf verzichten?

Digitized by Google

darf dieser ethische Glaube nicht in Starrheit und Unbelehrbarkeit verfallen — ein Schicksal, das ja auch dem religiösen Glauben leicht droht, nicht minder der wissenschaftlichen Überzeugung. Denken wir nur daran, daß manche sittliche, religiöse, wissenschaftliche Anschauung, die ganzen Zeitaltern evident war, schließlich überwunden wurde! Das macht uns nicht zur Pflicht, jede wohlbegründete und uns einleuchtende Ansicht als bloß subjektive Meinung gering zu schätzen, aber es mahnt uns, nie innerlich uns als „fertig" anzusehen, nie unsere Überzeugung für unbedingt fraglos und unfehlbar zu halten. Grundsätzlich muß die Vervollkommnungsfähigkeit unseres Werterfassens vorausgesetzt werden, da Geist Leben ist und Entwicklung. Die unbedingte Vollkommenheit in der Erkenntnis wie in der Verwirklichung des sittlich Wertvollen kann in keinem Zeitpunkt abschließend erreicht sein, aber sie muß als leitende und lebenweckende Idee über allem Werden und Wachsen schweben. Und das objektiv Wertvolle, das die zahllosen Subjekte nach individueller Art in unzähligen Spiegelungen auffassen, bleibt doch die Sonne, deren Licht und Wärme unentbehrlich ist zu echtem Geistesleben.

*

Digitized by Google

III. Individual- und Sozialethik

1. Der Einzelne und die Gemeinschaft

Bei unserer Erörterung berücksichtigten wir bisher wesentlich nur den Einzelnen und sein Verhalten zu anderen Einzelnen als Gegenstand der sittlichen Beurteilung. So lange wir aber den Einzelnen lediglich als Einzelnen betrachten, ist das eine künstliche, lebens- und wirklichkeitsfremde Isolierung. Solche Abstraktion mag für wissenschaftliche Aufgaben nützlich, ja unentbehrlich sein, insofern sie uns hilft, die verwirrende Fülle des Gegebenen zu überblicken und geistig zu bewältigen; sie muß aber, wenn sie ihre Dienste getan hat, ergänzt werden durch eine Betrachtung des Objekts von anderen Gesichtspunkten her. So muß denn in der Ethik auch beachtet werden, daß der Mensch nur in der Gemeinschaft zum „Menschen" wird und daß sich auch der Erwachsene als Glied umfassenderer Persongemeinschaften verschiedener Art vorfindet, mit denen er durch Mit- und Nachfühlen und Erleben sowie durch mannigfaltigen Wechselverkehr aufs innigste verbunden ist. Die sittlichen Wertungen selbst treten uns — wie schon bemerkt — zunächst als geistige Schöpfungen von Gemeinschaften entgegen, und das Verhältnis des Einzelnen zur Gemeinschaft und umgekehrt, endlich das Verhalten der Gemeinschaften selbst unterliegt der sittlichen Wertung. Grund genug, daß wir uns jetzt den Gemeinschaften zuwenden.

Man kann an diesen je nach ihrer Struktur drei Hauptformen unterscheiden[1]: „Lebensgemeinschaft", „Gesellschaft", „Gesamtperson".

1. Eine „Lebensgemeinschaft" liegt vor, wenn nicht die Einzelnen zunächst als Einzelne sich wissen und zu irgendwelchen gemeinsamen Zwecken sich zusammenschließen, sondern wenn sie in instinktivem Mit- und Nacherleben und damit gegebenem unmittelbarem Sich-Verstehen mit den anderen aufs innigste verknüpft sind, sich zunächst wesentlich als Glieder der Gemeinschaft und als mitverantwortlich für die Gemeinschaft erleben. Wenn wir die anderen „verstehen", so geschieht das, ohne daß wir sie als fremdes Ich uns vergegenständlichen; ja eine Scheidung des Mein- und Deinerlebens kann auf dieser Stufe ganz fehlen, was sich etwa im Gemeineigentum auch praktisch zum Ausdruck bringt. Der Gehalt des Miteinanderlebens kann geradezu ein identischer sein. Das Miteinanderleben, -hören, -sehen, -hoffen, -lieben, -hassen umfließt sozusagen alle Individuen als ein einheitlicher Erlebnisstrom, dessen Subjekt die Gemeinschaft selbst ist. (Man darf freilich nicht deshalb die Gemeinschaft metaphysisch umdeuten zu einer überindividuellen Seelensubstanz. Wenn wir z. B. von „Volksseele" reden, so ist damit nichts geheimnisvoll Metaphysisches gemeint, sondern diese unmittelbar in der Erfahrung vorfindbare Gemeinsamkeit des Erlebens.) Wohl mag der Einzelne auch seine Person und sein Erleben sich gesondert zum Bewußtsein bringen, aber es geschieht dies erst durch besondere isolierende Akte, durch die er sich aus der Gemeinschaft gleichsam herauslöst. Ähnlich weiß er sich

[1] Das Folgende im Anschluß an Scheler a. a. O., S. 540ff.

Digitized by Google

zunächst instinktiv für die Gemeinschaft mitverantwortlich, und alles Bewußtsein von Selbstverantwortlichkeit baut sich erst auf dem Erleben der Mitverantwortlichkeit für das Wollen und Handeln der Genossen auf. Hier ist also gleichsam das Ganze früher als der Teil.

Dieses soziale Gefüge ist annähernd verwirklicht in den organisch erwachsenen Gemeinschaften von Familie, Stamm, Volk, und zwar stellt es sich um so reiner dar, je primitivere Entwicklungsstufen wir in Betracht ziehen. Wenn etwa die Blutrache nicht an dem Mörder selbst, sondern an einem beliebigen Glied seines Geschlechtes sich befriedigt, so ist dies ein Beleg, wie wenig auf solcher Stufe noch der Einzelne als besonderes Individuum und als Träger einer besonderen Verantwortung gilt. Man darf für den Typus der „Lebensgemeinschaft" als historisches Beispiel auch an die ältesten Christengemeinden mit ihrem Kommunismus denken. Aber einigermaßen dürfte auch das Leben in einer Schulklasse, in einer Studentenverbindung, in einer Kriegerkameradschaft sich entsprechend dem Typus der Lebensgemeinschaft gestalten.

2. Durchaus verschieden von der Lebensgemeinschaft, in der gleichsam „alles sich zum Ganzen webet", ist die zweite Hauptform sozialer Struktur, die wir als „Gesellschaft" bezeichnen können. Gegenüber der natürlichen, organisch gewachsenen Einheit der Gemeinschaft ist sie eine bewußt und absichtlich geschaffene Einheit von Einzelnen. Man denke etwa an eine „Gesellschaft mit beschränkter Haftung" oder an Vereine zur Vertretung bestimmter Interessen z. B. der Landwirte, der Handwerker, der Lohnarbeiter, der Hausbesitzer, der Mieter usw. Hier ist kein ursprüngliches Miteinanderleben, sondern alle Verbindung zwischen den Einzelnen wird erst durch bewußte Akte hergestellt. Für jede Art des Zusammenwollens und -handelns sind hier Akte der Zustimmung, des Versprechens und Verträge grundlegend. (Der Vertrag ist ja das Urgebilde des Strafrechts, das die Rechtssphären des Einzelnen abzugrenzen hat; er ist also auf die „gesellschaftliche" Struktur zugeschnitten.) Ethisch wie rechtlich haben wir hier keine Mitverantwortlichkeit, sondern Selbstverantwortlichkeit. Verantwortung für andere entsteht nur durch freie Akte der Übernahme. Eine wahre Solidarität („einer für alle, alle für einen!") ist hier nicht vorhanden, höchstens etwa eine Gleichheit der Interessen des Einzelnen und der (aus Einzelnen gebildeten) Klassen. Jeder „Klassenkampf" sprengt ursprüngliche Lebensgemeinschaft. Die Gesellschaft ist keine wahre überindividuelle Einheit außer und über den Einzelnen, sondern sie ist nur ein unsichtbares Gewebe von geltenden Beziehungen (Verträgen, Konventionen[1], Usancen). Grundloses Vertrauen aller zu allen ist die Grundeinstellung in der Gemeinschaft, grundloses Mißtrauen die in der Gesellschaft. Während jene auch die Unmündigen (und die Haustiere) mit umfaßt, besteht die Gesellschaft nur aus mündigen, selbstbewußten Einzelpersonen. Soll sie wollend und handelnd auftreten, so bedarf es der Fiktion, es sei das zufällig identische Wollen der Mehrheit (oder aller) ein wahrhaft einheitlicher Gemeinwille. Ohne Vergewaltigung von Minoritäten geht es dabei nicht ab. Immerhin erscheint hier in der Fähigkeit einheitlichen Wollens und Handelns an der Gesellschaft eine „personale" Einheitsform, die der Lebensgemeinschaft als solcher noch fehlt. Denn in der letzteren kann zwar ein einheitliches zielbestimmtes Schätzen und Vorziehen, Streben und Widerstreben leben in Form von Sitte und Brauch, Kult und Tracht, aber es kommt noch nicht zur Bildung eines einheitlichen, zielbewußten, voll verantwortlichen Gesamtwillens, der der Wahl und Zwecksetzung fähig wäre. Ein solcher gehört aber zum Wesen der „Person".

[1] Konvention und Mode gehören der „Gesellschaft", Sitte und Tracht der „Lebensgemeinschaft" an.

Digitized by Google

UNIV. OF CALIFORNIA

Der Wesenszusammenhang zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft drückt sich in dem Satz aus: Keine Gesellschaft ohne Gemeinschaft, wohl aber unter Umständen Gemeinschaft ohne Gesellschaft. Im Versprechen z. B. hat die verpflichtende Kraft ihren Ursprung nicht etwa wieder in einem Versprechen (nämlich: seine Versprechungen zu halten), sondern in dem — in der Lebensgemeinschaft vorhandenen — ursprünglichen grundlosen Vertrauen und in der sittlichen Treue, deren Sinn es ist, ein ursprüngliches Miteinanderwollen nicht ohne hinzutretenden zureichenden Wertgrund abzuändern. Ebenso wurzelt der (für alle Gesellschaft grundlegende) Akt des Vertrages nicht wieder in einem Vertrag, Verträge zu halten — was ja ins Unendliche führte —, sondern in der für die Glieder einer Lebensgemeinschaft selbstverständlichen solidarischen Verpflichtung, Inhalte, die für sie den Charakter des Seinsollenden tragen, zu verwirklichen. So wurzelt also das Vertragsprinzip im Solidaritätsprinzip.

3. Der dritte Typus sozialer Einheiten kann „Gesamtperson" genannt werden. Sie würde dann vorliegen, wenn eine Gesamtheit individueller, geistiger, selbständiger Einzelpersonen zu einer individuellen, geistigen, selbständigen Ganzheit zusammengeschlossen ist. Hier ist gewissermaßen die Struktur der Lebensgemeinschaft und die der Gesellschaft zu einer höheren Einheit gelangt. Jeder ist hier sowohl Einzelperson als Glied einer Gesamtperson. In der Lebensgemeinschaft ist die Gemeinschaft Träger aller Verantwortung, der Einzelne nur für sie mitverantwortlich. Hier ist jeder Einzelne und die Gesamtperson selbstverantwortlich, aber die Gesamtperson zugleich für jedes Glied mitverantwortlich und ebenso jeder für die Gesamtperson (und für jedes ihrer Glieder). So hat die Gesamtperson mit der Lebensgemeinschaft die Innigkeit der sittlichen Solidarität gemeinsam, mit der Gesellschaft die Selbständigkeit der Einzelnen und die personale Einheitsform des Ganzen. Für diese Einheitsform ist es wichtiger, daß die Gesamtperson einheitliches Zentrum geistigen Erlebens ist, als daß ihr Einheit des Ortes (Territoriums), der Zeit (der Tradition) und der Abstammung (des Blutes) zukommt.

Die Bewertung der drei verschiedenen sozialen Strukturen wird verschieden ausfallen, je nachdem, welche man als die höchste ansieht. Für die Philosophie der Aufklärungszeit, Kants und des Positivismus galt die „Gesellschaft" als die höchste soziale Form. So erschien die Lebensgemeinschaft als ein primitives endgültig zu überwindendes Stadium. Ein — bewußt geschlossener oder automatisch sich herstellender — Vertrag galt als Ursprung aller sozialen Geistesgebilde (Mythos, Sprache, Sitte, Recht, wirtschaftliche Korporationen, Staat, Kirche.) Dieser Auffassung entsprach in der Metaphysik die Annahme einer punktuellen Seelensubstanz, in der Nationalökonomie die Schätzung der freien Konkurrenz, in der Pädagogik der Intellektualismus und die Forderung der „Aufklärung" und Mündigmachung der Einzelnen.

Wird die „Lebensgemeinschaft" als höchste Form gewertet — wozu die alte und neue Romantik und in den Geisteswissenschaften die „historische Schule" neigt, so erscheint die Gesellschaft als eine bloße Zersetzungserscheinung, die man bekämpfen müsse.

Ist aber einmal das Verständnis für die Eigenart der „Gesamtperson" aufgegangen und wird sie als höchste Form betrachtet, so kann man gleichwohl den beiden anderen Formen eine relative Berechtigung für die Dauer zuerkennen. Freilich ist die Gesamtperson den anderen sozialen Einheiten gegenüber souverän, d. h. selbständig im Sein und übergeordnet im Wollen, sofern sie auf Verwirklichung aller Wertarten gerichtet ist, während die Lebensgemeinschaften wesentlich auf vitale Werte (Wohlfahrt), die Gesellschaften auf die Werte des Angenehmen und Nützlichen (besonders des ökonomischen) beschränkt sind. Gegenstand jener Souveränität sind nun Lebensgemeinschaften

Digitized by Google

und gesellschaftliche Einheiten, und die Aufgabe der Gesamtperson ist es, die Wachstums- und Wohlfahrtswerte der besonderen ihr unterstehenden Einheiten nach der Idee eines Gesamtwachstums und einer Gesamtwohlfahrt auszugleichen.

Was den Gemeinschaften ihre innere Einheit gibt, das sind die Werte, deren Verwirklichung sie dienen und die insofern die Zwecke ihres Strebens und Wollens bilden, sei dieses nun mehr instinktiv und des Zieles kaum bewußt oder von klar bewußter Absicht geleitet. Vom Rang der Werte, in deren Dienst die Gemeinschaften stehen, hängt ihr eigener Wert ab, und auch hier eröffnet sich uns eine vielstufige Ordnung von der Klique, die nur den egoistischen Strebungen ihrer Glieder dient, die nach dem Grundsatz sich zusammenschließen: eine Hand wäscht die andere, bis zu einer idealen Liebesgemeinschaft, die sich den höchsten geistigen Gütern weiht und die keiner äußerlichen Bindung und Kennzeichnung mehr bedarf — mag sie nun in der philosophischen Sprache „Vernunftgemeinschaft" oder in der religiösen „unsichtbare Kirche" oder „Reich Gottes auf Erden" heißen. — Natürlich handelt es sich in den bisherigen Ausführungen um das Entwerfen und Abgrenzen bloß gedachter Typen zum Zwecke der Orientierung in der Mannigfaltigkeit der historisch gegebenen sozialen Bildungen. Es ist verständlich, daß die Wirklichkeit nicht restlos in diese Schemata hineinpaßt. Immerhin wird man sagen dürfen, daß die „Gesamtperson" annähernd ihre Verwirklichung findet im modernen Staate, besonders im nationalen Staate. (In gewissem Sinne gilt das Gleiche auch für die Kirche, wovon wir hier jedoch absehen wollen.)

Der Staat für sich ist Organisation eines einheitlichen Willens und einer Macht zur Durchsetzung seiner Zwecke. Diese gehören verschiedenen Wertarten an.

Überall in seinen historischen Verwirklichungen finden wir allerdings den Staat gerichtet: 1. auf Setzung und Verwirklichung einer positiven Rechtsordnung für die ihm unterstehenden Einzelnen und sozialen Einheiten (Gesetzgebung, Rechtsprechung); 2. auf Erhaltung und Förderung der Gesamtwohlfahrt nach außen und innen (Heerwesen, Verwaltung, Gesundheitspolitik). Aber allmählich bei steigender Kulturentwicklung nimmt sich auch der Staat der von jenen sozialen Einheiten erstrebten Zwecke an; er wird in steigendem Maße sog. Kulturstaat. Doch der Geist, in dem der Staat sich dabei betätigt, stammt nicht aus ihm selbst, sondern aus Nation, Volk[1], Kulturkreis, auch aus religiösen Gemeinschaften. Die Nation als solche mit allen den kulturschaffenden Kräften, die sie umschließt, ist an sich noch keine Gesamtperson[2], weil sie als solche keinen einheitlichen Willen hat; sie erhält diesen durch den Staat. So stellt erst die Idee des nationalen Staates eine vollkommene geistige Gesamtperson dar, die Trägerin aller Arten von Werten (Kulturwerten) ist und dabei Gesamtwillen und Macht zu deren Durchsetzung besitzt. Es ist darum auch wohl verständlich, daß diese Idee des Nationalstaates innerhalb der neueren Geschichte eine so gewaltige Bedeutung gewonnen hat. Dabei ist aber zu beachten, daß der Staat als solcher gerade die geistigen Kulturgüter (Rechtssinn, Sittlichkeit, Wissenschaft, Kunst, Religion) nicht schafft — auch das wirtschaftliche Leben bringt er nicht hervor —

[1] „Volk" im Unterschied von der Nation ist vorwiegend reale Lebensgemeinschaft, während die Nation in spezifischen Kulturideen ihre geistige Einheit findet, die hier zunächst auf der Minorität der Gebildeten ruht.

[2] Noch weniger ist dies bei einem mehrere Nationen umschließenden Kulturkreis der Fall.

Digitized by Google

und daß er sie nur dann fördern kann, wenn er weise Selbstbeschränkung übt und sich bewußt bleibt, daß das eigentliche Geistesleben nur in der Freiheit gedeiht. Er mag äußere Mittel zur Verfügung stellen, rechtliche Ordnungen schaffen, kulturfeindliche Kräfte von außen und im Innern abwehren, aber er soll die schöpferischen Kräfte der Einzelnen und der Gemeinschaften achten, die allein die höchste Kultur hervorbringen können — nicht auf Staatsbefehl, sondern nur aus innerstem Schaffensdrang. Wenn so der Staat der Eigenart des kulturerzeugenden Geisteslebens gerecht wird und ihm die nötige Freiheit gewährt, so ist es wohl möglich, daß dasselbe Staatsgebilde Stämme mit verschiedener nationaler Kultur umschließt.

Beachtenswert sind auch die wesenhaften Beziehungen der verschiedenen Sozialeinheiten zu Raum und Zeit.

Jede Lebensgemeinschaft hat eine — noch für alle ihre Glieder überschaubare und spürbare — Gesamtumwelt, an die sie objektiv physiologisch und subjektiv in ihrem Lebensgefühl und vitalen Streben angepaßt ist, so daß Versetzung in eine andere Umwelt eine Sehnsucht nach der ursprünglichen erzeugt. Die Familie hängt an ihrem Heim und ihrer Scholle, die Gemeinde an ihrer Heimat, das Volk an seinem Vaterland, ganz abgesehen von dem positiven Wertgehalt, der darin enthalten ist. Die Heimat z. B. wird geliebt, nicht weil sie besonders schön, sondern weil sie eben die Heimat ist.

Zum Staat gehört ein besonderes Territorium als Spielraum seines Herrscherwillens. Dabei ist es freilich nicht so, daß die lediglich räumliche Einheit dieses Territoriums erst die Einheit des Staates begründete oder ausmachte. Das Staatsgebiet kann ja in verschiedenen Erdteilen liegen, und auch ein staatlich organisiertes Volk auf der Wanderschaft bleibt doch ein Staat. Seine Einheit ist eben eine wesentlich geistige. Ferner können sich die Territorien mehrerer Staaten decken, so, wenn mehrere Staaten zu einem sog. Bundesstaat geeinigt sind. („Preußisches" Gebiet ist zugleich „deutsches".)

Aber je mehr die Kultur sich steigert, um so mehr verwächst doch ein Volk (und dadurch auch der Staat) mit einem bestimmten Land. „Mit jeder Generation, die nach beendeter Arbeit auf der Heimaterde in sie hinabgesenkt wird, wächst das Solidaritätsgefühl des Volkes gegen das Land, das ebensowohl sein Spielplatz, sein Arbeitsfeld und sein Friedhof, wie auch sein Nahrung bringender Acker und sein gesichertes Heimwesen ist"[1].

„Gesellschaftliche" Klassen dagegen (wie z. B. die der Lohnarbeiter) können durch verschiedene Völker, Nationen und Staaten hindurchreichen[2]. Gesellschaftliche Beziehungen reichen so weit, als Individuen leben, die ihre Interessen wahrnehmen und Verträge schließen können.

Was den zeitlichen Charakter der Sozialeinheiten betrifft, so besitzen die Lebensgemeinschaften eine Dauer, die weit über die Existenz ihrer Glieder hinausreicht. In Familie, Stamm, Volk, Nation lebt ein eigentümlicher Geist und Wille. Das Individuum wächst in ihn hinein und übernimmt instinktiv von seinem Milieu (auch abgesehen von der planmäßigen Erziehung) Liebe und Haß, Wertüberzeugungen, Anschauungen, auch Vorurteile aller Art

Die gesellschaftlichen Einheiten dagegen umfassen nur die jeweils gleichzeitig lebenden Menschen. Es gibt ja keine Verträge mit Toten. Auch Erbverträge sind Verträge zwischen Lebenden; sie bestimmen nur für den Todesfall bestimmte Leistungen.

[1] R. Kjellén, Der Staat als Lebensform. 1917. S. 64.

[2] „Proletarier aller Länder, vereinigt euch!" heißt es in dem „Kommunistischen Manifest" von 1848.

Digitized by Google

So bedeutsam nun die Zugehörigkeit des Individuums zu den verschiedenen Sozialeinheiten für die Ethik ist, so darf sie doch nicht (wie das etwa bei Hegel und Wundt der Fall ist) den sittlichen Wert des Menschen lediglich nach seinem Verhältnis zu den Gemeinschaften und den von ihnen getragenen objektiven Kulturgütern bestimmen. Die christliche Überzeugung von dem Wert der Einzelseele (alle sind ja Gotteskinder), hat die antike Schätzung, die im Individuum lediglich den Staatsbürger wertete, überwunden. Gewiß kann daraus ein einseitiger Individualismus erwachsen, so wenn z. B. Tolstoi jede Amtsperson als solche schlecht und lächerlich findet und geneigt ist, im Eremiten das Musterbild menschlicher Vollkommenheit zu erblicken, oder wenn Nietzsche höheres Menschentum nur da für möglich hält, „wo der Staat aufhört". Aber der Kampfruf „Wider den Individualismus!" darf uns daran nicht irre machen, daß auch dem Individuum als solchem eigener Wert und eigenes Recht bleibt, insbesondere der Anspruch auf eine intime Sphäre geistigreligiösen Lebens nach persönlichem Ideal.

2. Das Verhältnis von Sittlichkeit, Recht und Staat

Das Verhältnis von Sittlichkeit, Recht und Staat darf wohl dahin bestimmt werden, daß die Idee des *Rechtes* (wie die der *Gerechtigkeit*) selbst eine *sittliche* Idee ist und daß der Staat, der organisierte, mit Macht ausgestattete Gemeinschaftswille, eben seine Macht in den Dienst der Verwirklichung des Rechtes stellt oder stellen sollte. Daß die Übung der Gerechtigkeit von uns sittlich gewertet, daß sie als ethische Pflicht empfunden wird, das sagt wohl jedem eine Besinnung auf sein Gewissen. Auch ein Blick auf die Ethik zeigt, daß schon von der griechischen, nicht minder von der ganzen christlichen Philosophie die Gerechtigkeit als Kardinaltugend geschätzt wurde. Ihren Inhalt formulierte man dahin, daß jedem das Seine (suum cuique) gegeben werde. Die scholastische Philosophie unterschied dabei vier Arten: 1. in der *legalen* Gerechtigkeit gibt der Einzelne der Gesamtheit, 2. in der *austeilenden* die Gesamtheit den Einzelnen, 3. in der *ausgleichenden* der Einzelne den anderen Einzelnen das Ihrige; 4. in der *strafenden* Gerechtigkeit wird dem, der die Normen der Gerechtigkeit („das Recht") verletzt, entsprechend seiner Schuld vergolten.

Wenn mit dem Recht zusammen oft die *Billigkeit* genannt wird, so handelt es sich dabei ebenfalls um eine vom Allgemeinbewußtsein durchaus als sittlich wertvoll empfundene und geschätzte Idee, und zwar ist die Billigkeit nichts anderes als eine feinere, das Individuelle des Falles besser berücksichtigende Gerechtigkeit. So unterschieden schon die Römer „strenges" und „billiges" Recht (ius strictum und ius aequum). Das alte strenge Recht haftet an der festen Form, am Wort, am Typischen; das mit steigender Kultur sich entwickelnde „billige" Recht ermäßigt den Formzwang, achtet besonders auf Zweck und Sinn der gesetzlichen Bestimmungen und erstrebt Freiheit und Beweglichkeit, um dem individuellen Charakter der Tatbestände und Personen gerecht zu werden. Es bringt erst voll zur Geltung, daß der wahre Sinn der Gerechtigkeit nicht ist: Allen das Gleiche, sondern: Jedem das Seine.

Recht und *Staat* sind nicht auseinander ableitbar; weder ist der Staat, die organisierte Macht, einfach aus dem Recht geboren; noch ist das Recht ein bloßes Erzeugnis des Staates, also der Macht. Die Schätzung des Rechtes ist von Haus aus ein Bestandteil des sittlichen Bewußtseins. Und so vermag die Rechtsidee jene innere Macht, jene Motivationskraft auf das Handeln der Menschen auszuüben, die auch aus der Bewertung anderer sittlicher Ideen wie Wahrhaftigkeit, Liebe usw. sich ergibt. Aber die Erfahrungen des Ge-

Digitized by Google

meinschaftslebens ließen wohl von Anfang an die Verwirklichung der Gerechtigkeit als etwas für das allgemeine Interesse so Dringliches erscheinen, daß man von jeher die staatliche Macht in den Dienst dieser Aufgabe stellte. Damit hört jedoch die Gerechtigkeit nicht auf, auch als sittliche Pflicht empfunden zu werden. Wo diese nicht ausreichend motivierend wirkt, da muß der Zwang ergänzend eintreten. Das erzwungene Verhalten hat dann freilich keinen moralischen Wert, es ist bloße „Legalität“[1] (mit Kant zu reden), aber diese ist doch im Interesse des Gemeinwohls dem Unrecht weit vorzuziehen.

Aus der Tatsache indessen, daß die staatliche Macht der Verwirklichung des Rechtes dient, darf man weder schließen, daß die Rechtsidee etwas von der Idee des Guten (d. h. der Sittlichkeit) ganz Verschiedenes sei, noch, daß nur da Recht vorliege, wo auch die Erzwingbarkeit vorhanden sei, ja, daß diese das eigentliche Wesen des Rechtes ausmache. Manche Rechtssätze sind unerzwingbar, so die obersten Sätze des Verfassungsrechtes, die der Staatsgewalt als solcher oder ihren höchsten Organen, z. B. dem Monarchen und der Volksvertretung, Verpflichtungen oder Beschränkungen auferlegen. Auch sind zahlreiche Rechtsvorschriften nur mittelbar durch Zwang gesichert, sofern gegen ihre Nichtbefolgung eine Reaktion durch Strafe oder Schadenersatzpflicht oder andere Rechtsnachteile eintritt. Ja, es gibt einzelne Fälle, wo auch solcher Zwang versagt, das Recht also tatsächlich sich als machtlos erweist, ohne daß es darum aufhörte, Recht zu bleiben. Das ist freilich richtig, daß das Recht in seinem Wert für die Gemeinschaft um so besser verwirklicht wird, je sicherer die staatliche Zwangsgewalt seine Durchführung verbürgt. „Das Recht erlangt seine Vollendung erst durch den Staat, der als Träger der höchsten Gewalt in Erfüllung einer unabweisbaren Lebensaufgabe die Rechtsordnung formt und schirmt. Umgekehrt vollendet sich der Staat erst durch das Recht, das das gesamte Staatswesen ordnend durchdringt und den staatlichen Gewaltverhältnissen, die ohne sein Zutun nackte Tatsachen wären, durch die Erhebung zu Rechtsverhältnissen Weihe und Festigkeit verleiht“[2].

Recht und Sittlichkeit sind auch nicht danach zu scheiden, daß ersteres dem Gemeinbewußtsein, letztere dem Einzelbewußtsein entstamme. Beide sind geistige Erzeugnisse von Gemeinschaften, und für beider Fortbildung kommen die schöpferischen Gedanken genialer Einzelner (Gesetzgeber, Propheten, Religionsstifter usw.) in Betracht.

Endlich ist es auch nicht so, daß sich das Recht lediglich an die Menschen als Gemeinschaftsglieder, das Sittengesetz an sie als Einzelne wendet. Das Recht gewährleistet auch jedem Einzelnen seinen Freiheitsbereich, und das Sittengesetz bezieht sich nicht nur auf die intime Sphäre des Einzelnen, sondern legt ihm auch Pflichten gegen die anderen und die Gemeinschaften auf, ja es bindet die Gemeinschaften selbst. Neben der Individualethik steht die Sozialethik. Der Staat ist nicht in dem Sinne „souverän“, daß er, aller sittlichen Gebundenheit ledig, „jenseits von gut und bös“ stünde. Das würde sein sittliches Wesen vernichten und ihm damit seine eigentliche Würde rauben. Wenn der heutige Staat auch formell souverän sein Recht gestaltet, so muß er doch sittlich an dieses sein Recht, so lange es eben gilt, sich gebunden fühlen, und er darf es nur auf dem im Recht selbst vorgesehenen Wege abändern.

Teilt man die Grundanschauung, daß die Staaten sittlich gebunden seien, so wird man sie folgerichtig nicht nur auf den Staat in Beziehung auf sein

[1] D. h. äußerliche Gesetzlichkeit.

[2] Vgl. O. v. Gierke, Recht und Sittlichkeit in der Zeitschr. „Logos“, Jg. VI (1916/7), H. 3, S. 211—64.

Digitized by Google

Recht und die ihm zugehörigen Verbände und Individuen anwenden, sondern auch auf das Verhältnis der Staaten untereinander. Dann wird man es auch als sittlich geboten erachten, daß dies Verhältnis kein reines Macht- und Gewaltverhältnis sei, sondern daß es ebenfalls versittlicht werde, daß insbesondere die ethische Idee des Rechtes auch hierauf Anwendung finde. Wir lehnen jedenfalls den Gedanken Machiavellis, daß der Zweck, die Macht des eigenen Staates zu mehren, jedes dazu taugliche Mittel heilige, ab; nicht minder den Grundsatz, auf Recht und Unrecht komme es gar nicht an, wo das Interesse des eigenen Vaterlandes in Frage stehe (Right or wrong, my country).

Wenn wir so festhalten, daß auch die Politik — nicht nur die innere, sondern ebenso die äußere — sittlichen Normen zu unterstellen sei, so können wir doch Unterschiede zwischen Staatsmoral und Privatmoral anerkennen. Die moralischen Normen für den Einzelnen haben die ordnende und schützende staatliche Organisation zur Voraussetzung. So hat schon Luther auf den Einwand, die christliche Moral sei praktisch unmöglich, weil man dann jedem Lumpen und Buben preisgegeben sei, erwidert, es sei eben Pflicht der Obrigkeit, den Lumpen und Buben zu wehren. Die Staaten selbst haben keine solche Macht über sich, weder zum Schutz noch zur Bindung. So müssen sie – vorläufig wenigstens noch – ganz anders als die Einzelperson Vorkehrung treffen, durch eigene Macht sich und ihr Recht zu schützen und es zu erzwingen. Übrigens schließt der Mangel einer überstaatlichen Zwangsgewalt nicht die Anwendung der Rechtsidee auf die Verhältnisse der Staaten aus. So hat sich denn auch allmählich ein Völkerrecht entwickelt, dessen Bestimmungen nicht deshalb aufhören, Recht zu bleiben, weil sie nicht immer geachtet werden. Auch scheint es nicht ausgeschlossen, durch zwischenstaatliche Organisationen das Völkerrecht mehr und mehr mit Macht auszustatten, ferner durch Schiedsgerichte und ein geordnetes Vermittlungsverfahren dahin zu wirken, daß Kriege (in denen ja Macht vor Recht geht) möglichst vermieden und in steigendem Maße Streitigkeiten zwischen den Staaten nach der Idee des Rechtes, statt durch bloße Macht, zum Austrag gelangen.

Weiter kommt für das Verhältnis von Privat- und Staatsmoral in Frage, daß das private Handeln vom einheitlichen Ich auf das andere einzelne und übersehbare Ich geht. Diese Möglichkeit persönlicher gegenseitiger Zurechnung und klarer Beziehung der Handlungen auf ein einheitliches, verantwortungsvolles Subjekt fällt zwischen Staaten weg. Das erschwert die moralische Beurteilung und begünstigt das außermoralische Handeln aus dem bloßen Staatsinteresse heraus, um so mehr, als dabei der Staatsmann das beruhigende Bewußtsein haben kann, daß er ja nicht im Dienste seines privaten Egoismus handele, sondern im Dienste seines Vaterlandes, also eines überindividuellen Wertes.

Aber auch wenn er sich in diesem Handeln anderen Staaten gegenüber moralisch gebunden fühlt, so wird er doch dabei sein Tun in viel weiteren Perspektiven und Horizonten gestalten müssen als eine Privatperson. Er muß sich auf unbekannte Gefahren, auf Überraschungen, auf mögliche Entwicklungen, auf zeitlich ferne Gegenzüge einrichten. Diese weitaus blickende Lenkung des Handelns wird gar manches in der Staatsmoral als Recht und Pflicht erscheinen lassen, was in der Privatmoral als solches nicht in Frage kommt.

Es hat sich uns also ergeben, daß Recht und Sittlichkeit nicht beziehungslos nebeneinander stehen und daß insbesondere der Staat, der Träger des Rechtes, sich im Innern wie nach außen an sittliche Normen binden sollte. Hier sei nun noch erwogen, wie sich für den Einzelnen das Verhältnis von Sittlichkeit und Recht gestaltet. Die Sittlichkeit ist zur Alleinherrschaft über

Digitized by Google

ihn berufen, wo lediglich innere Willensbestimmungen in Frage stehen. Das Recht herrscht allein, wo lediglich das äußere Verhalten in Betracht kommt. Zwar wird in der Regel das Gewissen den Einzelnen zum Gehorsam gegen die gesamte Rechtsordnung verpflichten. Aber in dieser gibt es weite Gebiete, wo das sittliche Interesse lediglich darauf geht, daß überhaupt eine feste Ordnung der äußeren Verhältnisse besteht. Der Inhalt dieser Ordnung selbst erscheint aber als sittlich gleichgültig, er verpflichtet darum auch nur zur formalen Unterwerfung, nicht zur inneren Zustimmung. Der größte Teil des Privatrechtes, besonders des Vermögensrechtes, gehört hierher, so z. B. Bestimmungen über Geschäftsformen, Verjährungsfristen, die äußeren Voraussetzungen des Zustandekommens von Verträgen, das Grundbuchwesen usw.

Auf umfangreichem Gebiet erheben Rechts- und Sittengesetz gemeinsam Anspruch auf Normierung des menschlichen Verhaltens, indem jenes das äußere Tun an der Gesinnung mißt, nach Motiven beurteilt, dieses die Betätigung sittlicher Gesinnung in Werken verlangt und die Gesinnung selbst in viel tiefer dringender Weise berücksichtigt, feinere Maßstäbe an sie anlegt. So können und sollen Recht und Sittlichkeit im allgemeinen einander ergänzen und stärken. Freilich ist auch Widerstreit möglich; wenn nämlich das Gesetz sittlich Verbotenes gebietet oder sittlich Verbotenes verbietet. Solche Konflikte sind für den Einzelnen deshalb leicht möglich, weil das sittliche Bewußtsein eines Volkes ja nicht etwas streng Einheitliches zu sein pflegt, sondern weil es nach religiösen Bekenntnissen, Ständen, Berufsklassen, individuellen Überzeugungen Verschiedenheiten aufweist. So sehr auch die Gesetzgebung bestrebt sein mag, das Recht im Einklang mit dem sittlichen Volksbewußtsein zu halten, so sind doch Zusammenstöße des geltenden Rechtes mit dem Gewissen Einzelner oder ganzer sozialer Gruppen nicht zu vermeiden.

Gebietet das Gesetz ein Handeln, das dem Einzelnen — auch nach reiflicher Prüfung — als unsittlich erscheint, so erscheint der Ungehorsam gegen das Gesetz als ethische Forderung. Insofern gilt der Satz der religiösen Ethik: „Man soll Gott mehr gehorchen als den Menschen." So billigen wir ja auch das Verhalten der christlichen Märtyrer sittlich, obwohl sie dem damaligen Staatsgesetz nicht gehorchten. Freilich wird der Einzelne sich über die rechtlichen Folgen seines Ungehorsams klar werden und sie gefaßt auf sich nehmen müssen. Die Rechtsordnung, soweit es auf ihn ankommt, durch aktiven Widerstand oder Revolution zu zerstören, berechtigt ihn im allgemeinen seine abweichende sittliche Überzeugung noch nicht. Das Bestehen einer Rechtsordnung, auch einer mangelhaften, erscheint doch als ein höchst wichtiges überindividuelles Gut, und darum wäre ihre Störung ein größerer Unwert, als das Strafleiden des Ungehorsamen ist (zumal dieses ja selbst keinen sittlichen, sondern nur einen hedonistischen und etwa noch vitalen Unwert darstellt). Freilich sollte der Einzelne auf legalem Wege versuchen, zur Abänderung der ihm unsittlich scheinenden Gesetzbestimmung beizutragen. Anderseits sollte der Staat es möglichst vermeiden, seine Angehörigen in solche Konflikte zu drängen. So ist es neuerdings zum Problem geworden, ob der Staat auch solche zum Waffendienst verpflichten darf, die Gewissensbedenken dagegen haben. Anerkannt ist jetzt, daß er nicht dissidentische oder konfessionslose Eltern nötigen darf, gegen ihr Gewissen ihre Kinder in einen konfessionellen Religionsunterricht zu schicken, und daß er für solche, die einen religiösen Eid nicht mit innerer Wahrhaftigkeit ablegen können, eine gleichwertige Versicherung vor Gericht zuläßt, deren Unrichtigkeit die Meineidsfolgen nach sich zieht. Überhaupt sollte der Staat allen Druck auf das religiöse Gewissen, da dies recht eigentlich der innersten Persönlichkeit angehört, meiden, wo nicht dringendste

Digitized by Google

Staatsnotwendigkeiten dazu nötigen[1]; er darf also auch nicht solche, die aus der Landeskirche austreten, schlechter behandeln, was ja auch dem Geist und Wortlaut der modernen Verfassungen widerstreitet.

Weiter ist der Fall zu erwägen, daß vom Gesetz ein Handeln verboten wird, das der Einzelne (oder Gruppen) als sittliche Pflicht empfindet. So ist der in der Sitte fortlebende Zweikampf vom Gesetz verboten. Und doch empfinden manche Kreise, zumal im Offiziersstand, die Herausforderung und deren Annahme unter gewissen Umständen noch als sittliche Pflicht. Sofern dies wirklich der Fall ist, wird man auch hier dem, der das staatliche Verbot übertritt, eine sittliche Schuld nicht beimessen dürfen. Freilich sollte der Staat Selbstwidersprüche vermeiden, er darf z. B. nicht einerseits den Zweikampf verbieten, anderseits durch die staatliche Institution des Ehrengerichtes und Drohung der Dienstentlassung Offiziere zum Zweikampf nötigen. Auch wird, was einer sozialen Klasse recht, einer anderen billig sein müssen. Wenn z. B. Arbeiter aus ihrem Klassenbewußtsein heraus das gesetzliche Verbot des Streikpostenstehens oder der Ächtung von Streikbrechern als gewissenswidrig mißachten, so wird man ihnen deshalb keinen sittlichen Makel anhängen dürfen. Ein „Recht" zum Rechtsbruch (Tyrannenmord, Usurpation, Revolution, politischem Mord, Staatsstreich) kann es nicht geben, weil es in sich widerspruchsvoll wäre. Wenn das Gesetz ein „Notrecht" anerkennt, so verleiht es nicht dem Rechtsbruch positiven Rechtswert, sondern erweitert nur die Handlungsfreiheit des Einzelnen durch die Bestimmung, daß bei Notwehr und Notstand Gewaltanwendung (die sonst verpönt ist) kein Rechtsbruch sei. Wenn also dieser vom Rechte selbst nie legitimiert wird, so kann er doch sittlich gebilligt werden. „Eine revolutionäre Umwälzung, die einen unerträglich gewordenen Rechtszustand wegfegt, ein Staatsstreich, der drohender Zersetzung des Gemeinwesens vorbeugt, die gewaltsame Losreißung eines Staatsteiles von einem ihn knechtenden Staatsverbande — diese und so manche andere weltgeschichtliche Rechtsbrüche werden, wenn sie gelingen, nicht nur vom politischen Urteil als dem wirklich sozialen Kräfteverhältnis entsprechende Machtverschiebungen bestätigt, sondern auch als sittliche Großtaten gepriesen. Und oft erscheint bei gescheiterten Versuchen das, was als Hochverrat bestraft wurde, dem sittlichen Bewußtsein als edelstes Märtyrertum. Freilich ist die sittliche Beurteilung solcher Vorgänge stets subjektiv gefärbt und darum schwankend und widerspruchsvoll, und sie erfährt vielleicht durch die Nachwelt eine gründliche Revision. Gewiß aber ist, daß ethische Maßstäbe angelegt werden können, die das Recht entthronen." (Gierke) So wird es doch im allgemeinen von uns nicht als ethischer Irrtum Schillers empfunden, daß er Tells meuchlings abgegebenen Schuß als sittliche Großtat verherrlicht hat.

3. Die Sittlichkeit in ihrem Verhältnis zu Religion, Wissenschaft, Kunst und Wirtschaftsleben

Da die sittliche Bewertung auf den gesamten Umfang menschlichen Verhaltens sich erstrecken kann, so sind damit ohne weiteres Beziehungen zwischen Sittlichkeit (und Recht) einerseits und den verschiedenen Kulturgebieten anderseits gegeben. Das ist nicht so zu verstehen, als ob sie alle in ihrem Innenleben gleichsam unter sittlicher Bevormundung ständen. Das ist grundsätzlich

[1] Wenn eine weitherzige Handhabung stattfindet, so ist an sich nichts einzuwenden gegen die Bestimmung der Preußischen Verfassung: „Den bürgerlichen und staatsbürgerlichen Pflichten darf durch die Ausübung der Religionsfreiheit kein Abbruch geschehen."

Digitized by Google

dadurch ausgeschlossen, daß Religion, Kunst und Wissenschaft (die ja mit Sittlichkeit und Recht zusammen die geistige Kultur im eigentlichen Sinne ausmachen) der Verwirklichung eigenartiger Selbst-Werte dienen und insofern ihre besonderen Aufgaben und Gesetze haben. Die damit gegebene Selbständigkeit und Autonomie gilt wechselseitig.

Das sittliche Bewußtsein ist, wie wir gesehen haben, in seiner entwickelten Gestalt von der Religion unabhängig geworden. Die sittlichen Wertschätzungen und Normen sind eigenen Rechts, sie bedürfen nicht einer religiösen Begründung oder Sanktion, sie empfangen ihre objektive Geltung und Verpflichtungskraft nicht erst vom Gottesglauben. Das sittliche Bewußtsein müßte sich wehren, wenn im Namen der Religion Forderungen gestellt werden, die moralisch verwerflich erscheinen. Was als göttliches Gebot und Verbot uns von der Kirche oder von angeblich gottgesandten oder inspirierten Personen vorgelegt wird, das darf nicht unserem Gewissen widersprechen, sonst sind wir überzeugt: es ist nicht wahrhaft von Gott. Es wäre unserem sittlichen Bewußtsein unerträglich, in Gott ein Wesen denken zu müssen, das nicht zugleich unser höchstes Ideal von Sittlichkeit erfüllte und dessen Befehle unser Gewissen vergewaltigen könnten. Insofern wahrt die Sittlichkeit ihre Selbständigkeit gegenüber der Religion, soweit diese das menschliche Verhalten zu leiten und zu beeinflussen beansprucht.

Anderseits aber wehrt sich das religiöse Bewußtsein gegen alle Versuche, es etwa in Moralität aufzulösen oder es nur nach seinen Leistungen für die Versittlichung der Menschen zu bewerten (Tendenzen, wie sie z. B. in der Kantischen Philosophie deutlich hervortreten).

Diese Besonderheit der beiden Gebiete schließt aber nicht aus, daß zwischen religiösem und sittlichem Wesen die innigste Wechselbeziehung, eine weitgehende gegenseitige Befruchtung bestehen kann, wie wir das noch näher betrachten werden, wenn wir die Verwirklichung der sittlichen Werte erörtern.

Wenn infolge dieser lebhaften gegenseitigen Beziehungen Grenzstreitigkeiten und Grenzverletzungen zwischen Religion und Sittlichkeit durchaus nicht zu den Seltenheiten gehören, kommen solche im Verhältnis von Sittlichkeit und Wissenschaft (einschließlich Philosophie) weit weniger vor. Daß die Wahrheitserkenntnis, deren Verwirklichung das Ziel der Wissenschaft ist, einen hohen Wert darstellt, darüber dürfte im sittlichen Bewußtsein der heutigen Kulturvölker Einigkeit bestehen. In welcher Weise aber wissenschaftliche Arbeit zu leisten ist, das bestimmt nicht das sittliche Bewußtsein, sondern die Wissenschaft nach den ihr innewohnenden Gesetzen. Vom ethischen Standpunkt kann von dem, der Wissenschaft treibt, lediglich gefordert werden, daß er mit voller Gewissenhaftigkeit diesen Gesetzen entspreche, daß er dem jeweiligen Untersuchungsziel und -gegenstand und den dadurch bedingten Methoden entsprechend verfahre, daß er sich von Vorurteilen, subjektiven Auffassungen u. dgl. freihalte, kurz, daß er streng sachlich denke, forsche und darstelle. Wer oberflächlich und ungründlich arbeitet, wer verehrten Lehrern oder einflußreichen Autoritäten zuliebe Untersuchungsergebnisse, die jenen unwillkommen sein könnten, unterdrückt oder gar fälscht, der handelt unsittlich, eben indem er gegen den Geist echter Wissenschaftlichkeit handelt. Desgleichen ist es nicht nur wissenschaftliche, sondern auch sittliche Pflicht des Forschers, jeder offenen oder versteckten Beeinflussung seiner wissenschaftlichen Arbeit durch religiös-kirchliche, politische und wirtschaftliche Tendenzen, mögen sie aus seinem Innern stammen oder von außen an ihn herantreten, energischen Widerstand entgegenzusetzen. Die Forschungsfreiheit darf also nie durch angeblich sittliche Rücksichten beeinträchtigt werden.

Anders steht es mit der Lehr- und der (sachlich sich damit berührenden)

Digitized by Google

Preßfreiheit. Hier können aus politischen, individual- und sozialpädagogischen Erwägungen heraus gar manche Freiheitsbeschränkungen gerechtfertigt werden. Wenn jemand z. B. aus wissenschaftlicher Überzeugung Anarchist ist und den Staat für ein Übel ansieht, so wäre es freilich unethisch, wenn er wider seine Überzeugung redete, aber man kann den Vertretern des Staates nicht zumuten, daß sie solche den Staat verneinende Lehren, zumal unter Urteilslosen, verbreiten lassen und dazu womöglich gar staatliche Lehranstalten zur Verfügung stellen. Noch ein anderes Beispiel! Die Ethik als Wissenschaft darf keinem sachlichen Problem aus dem Wege gehen. Sie wird also auch solche Fragen in aller Ruhe erörtern, die das naive sittliche Bewußtsein vielleicht entrüstet ablehnt, wie z. B. ob denn die sittlichen Normen überhaupt verpflichten und wie sich diese Verpflichtungskraft dartun lasse; ob wir unseren Eltern zum Dank, dem Staate zum Gehorsam verpflichtet seien usw. Auch darüber, zu welchen Ergebnissen man hierbei gelangt, entscheidet nicht das sittliche, sondern das wissenschaftliche „Gewissen". Ein Resultat ist nicht deshalb falsch, weil es „unmoralisch" anmutet oder geeignet scheint, die Sittlichkeit zu gefährden.

Solche Rücksichten werden dagegen wohl am Platze sein, wenn zur Erwägung steht, ob derartige ethische Untersuchungen und ihre Ergebnisse schon der Schuljugend mitgeteilt oder im Volke möglichst verbreitet werden sollen. Wir werden auf diese Frage selbst in späterem Zusammenhang einzugehen haben.

So entschieden wir also auch eine Beschränkung der Freiheit der Wissenschaft selbst ablehnen, so unumwunden müssen wir zugeben, daß eine Fülle schwieriger praktischer Probleme entsteht, wenn es sich um die Verbreitung der Wissenschaft und ihrer Ergebnisse im Volk und um ihre Verwendung im Jugendunterricht handelt. Grundsätzlich wird man sich dabei freilich vor Ängstlichkeit, Engherzigkeit und Bevormundungssucht zu hüten haben. Die Maxime des „Behütens" muß ihre Ergänzung finden in der des „Gewährenlassens". Nichts lehrt die Geschichte deutlicher, als daß Ideen nicht mit dem Polizeiknüttel totgeschlagen, geistige Mächte nicht mit physischer Gewalt auf die Dauer unterdrückt werden können. —

Ähnliche Grundsätze werden für das Verhältnis von Sittlichkeit (und weiterhin von Recht und Staat) zur Kunst zu gelten haben. Auch im künstlerischen Schaffen betätigt sich eine Kulturfunktion eigenen Wertes, eigener Art und Gesetzlichkeit. In diesem Sinne gilt das Wort l'art pour l'art. Die Kunst hat an sich weder der Sittlichkeit zu dienen noch in ihren Werken anderen als ihren künstlerischen Normen zu folgen. Das besagt natürlich nicht, daß der Künstler in seiner gesamten Lebensführung von der Moral entbunden sei. Das ist er ebensowenig wie der Forscher oder der religiös Gläubige. Sehr wohl freilich kann sich das sittliche Bewußtsein des Künstlers eigenartig gestalten. — Wir treten ja überhaupt gegen eine Uniformierung der Sittlichkeit ein und halten es für möglich und wünschenswert, daß sie sich nach sozialen Gruppen (Klassen, Völkern, Ständen, Berufen) und Individuen zu konkreter Mannigfaltigkeit differenziere. — Doch das bedeutet nicht, daß wir den Künstler von seinem eigenen sittlichen Gewissen und seinen Forderungen lossprechen. Sofern er aber als Künstler sich betätigt, untersteht er lediglich seinem künstlerischen Gewissen; ja, diesem zu gehorchen, ist für ihn zugleich sittliche Pflicht. Es wird darum vom echten Künstler nicht nur als künstlerische Verfehlung, sondern zugleich als sittliche Schuld empfunden werden, wenn er sich dem Geschmack und den Modelaunen der Menge, einflußreichen Kritikern oder „Gönnern" gegen seine bessere Überzeugung anbequemt. Oft erwachsen dem Künstler schwere, ja tragische Kon-

Digitized by Google

flikte. Er will doch leben, er will für sich und seine Familie den Unterhalt gewinnen. Er vermag das allzu häufig gerade dann nicht, wenn er nach seinen höchsten künstlerischen Intentionen sein Schaffen gestaltet. Der Vitalwert tritt so in Wettbewerb mit dem ästhetischen Wert. Jener erscheint dringlicher, dieser höher. Wie er auch entscheidet, es geht nicht ab ohne innere Einbuße, ohne schmerzlichen Verzicht. Seltener würden diese Konflikte nur werden, wenn es gelänge, die ästhetische Bildung des Volkes zu heben und die Kunst zu einer großen nationalen Angelegenheit zu machen, der auch reichliche öffentliche Mittel — liberal verwaltet — zu Gebote stünden. Es käme darauf an, die Künstler möglichst unabhängig zu machen von einem privaten Unternehmertum, das dazu neigt, die Kunstwerke nur vom Standpunkt ihrer Verkäuflichkeit und überhaupt ihrer wirtschaftlichen Nutzbarkeit zu betrachten und zu würdigen.

Die Frage nach dem Eigenwert und demnach nach dem Eigenrecht und der Freiheit der Kunst ist glatt und einfach zu bejahen — ähnlich wie die entsprechende Frage bezüglich der Wissenschaft. Aber dort wie hier entstehen schwierige Einzelprobleme, wenn es sich um die Verbreitung der Kunstwerke, um die Anteilnahme des Volkes an ihnen und um ihre Verwendung in der Jugend- und Volksbildung handelt. In welchem Geiste diese Probleme zu lösen sind, haben wir bereits angedeutet. Auch der Fall ist hier zu berücksichtigen, daß künstlerische Technik im Dienst unsittlicher Zwecke mißbraucht wird. Wie es sittlich zu verurteilen ist, wenn etwa die chemische Wissenschaft dazu herhalten muß, anarchistischen Bombenattentaten zu dienen, so kann es auch nicht durch die Berufung auf die Freiheit der Kunst gerechtfertigt werden, wenn literarische oder bildnerische Darstellungen den Zweck verfolgen, nicht ästhetische, sondern sexuelle Gefühle zu erregen. Pornographie, Schund- und Schmutzliteratur jeder Art wird mit Recht der moralischen Verdammnis verfallen, und das echt künstlerische Gewissen wird sich diesem Urteil anschließen. —

Handelt es sich in Religion, Wissenschaft und Kunst um Selbstwerte, so führt uns die Berücksichtigung des wirtschaftlichen Lebens in den Bereich des Nützlichen, der Mittel, also der abgeleiteten Werte. „Der Begriff Wirtschaft umfaßt alle jene Vorgänge und Einrichtungen, welche auf die dauernde Versorgung der Menschen mit Sachgütern gerichtet sind, und den Verbrauch dieser Güter."[1] Die Erhaltung und Fortpflanzung des Lebens, die Pflege der Gesundheit, die Förderung der Behaglichkeit des Daseins erfordert solche Sachgüter im reichsten Maße. Aber sie dienen nicht nur der Verwirklichung der Vital- und Annehmlichkeitswerte; sie sind nicht minder nötig zur Realisierung aller anderen Wertarten. Der religiöse Kult bedarf der Kirchen und heiligen Geräte, die Wissenschaft der Forschungsinstitute und Bibliotheken, die Kunst der mannigfachen Stoffe und Instrumente. So durchdringt die Wirtschaft das gesamte Kulturleben. Aber noch mehr: sie hat stets die Tendenz, statt der Dienerin der Kultur ihre Herrin zu sein. Das hängt damit zusammen, daß die Wirtschaft so viel Hingabe und Arbeit fordert — Güter werden uns aber um so wertvoller, je mehr Opfer wir dafür bringen — und daß das wirtschaftliche Getriebe immer vielgestaltiger, immer unübersehbarer wird. Nur unter günstigsten Naturbedingungen und auf primitivster Stufe kann die wirtschaftliche Tätigkeit auf die Aneignung der von der Natur dargebotenen Güter sich beschränken.

Die Voraussetzung irgendwie höherer Kultur ist die Seßhaftigkeit und der Ackerbau. Aber gerade dieser erzeugt und erhält eine Sinnesart, die

[1] Eugen von Philippovich, Grundriß der politischen Ökonomie, I. Bd., 9. Aufl. 1911, S. 1 f., dem auch die gleich folgenden Zitate entnommen sind.

Digitized by Google

das wirtschaftliche Gut über den Menschen, den Sachwert über den Personwert stellt. Der Städter kann sich kaum einen Begriff davon machen, wie eng der Bauer mit seinem Acker verwachsen ist, was es für ihn bedeutet, daß er von früher Jugend an jede freie Minute an die Pflege, Verbesserung und — nicht zuletzt — Vergrößerung seines Ackers wendet. Für den Acker legt er sich jede Plage und jede Entbehrung auf. Der Wert des Menschen wird vor allem danach bemessen, was er für den Acker leistet.[1] Und daß der Bauer mehr besorgt ist um die Gesundheit seines Viehs als seiner Angehörigen, ist doch wohl mehr als eine boshafte Nachrede.

Je höher die Kulturentwicklung steigt, um so mehr Müheaufwand von seiten der Menschen wird nötig mit der quantitativen und qualitativen Zunahme der Bedürfnisse. Die Produkte der Natur müssen planvoll gewonnen und planvoll bearbeitet werden. Jede Gütergewinnung erfordert zugleich einen Güterverbrauch, da nicht durch Arbeit allein der Natur Stoffe abgerungen oder Rohstoffe unseren Bedürfnissen gemäß gestaltet werden können. Vielmehr werden bei jeder Gütergewinnung auch Werkzeuge und Hilfsstoffe, die selbst wieder nur durch Mühe und Güteraufwand gewonnen worden sind, verbraucht. So werden die Reihen von Mitteln und Mitteln zu Mitteln immer länger, die eigentlichen letzten Zwecke, denen das ganze Getriebe dient, können den Arbeitenden völlig aus den Augen rücken, sie fühlen sich in steigendem Maße in einen riesenhaften Mechanismus verstrickt. Herrschender Gesichtspunkt wird die Nützlichkeit. Der Aufwand von Mühe und Gütern, der hingegeben wird, wird mit dem angestrebten nächsten Ziel verglichen. Man arbeitet in der Regel nur, wenn der Erfolg größer zu sein verspricht als das Opfer. Man trachtet das letztere auf das geringste Maß zu bringen und die eigene Tätigkeit und Verwendung von Gütern so zu ordnen, daß sie den größten Nutzen ergeben. Solche Handlungsweise nennt man „wirtschaftlich", „ökonomisch". Wirtschaftlich zu verfahren wird oberste Maxime; die Nützlichkeit wird sozusagen Selbstzweck, die Blüte des „Geschäfts", die sich in steigendem Profit zeigt, gilt als höchstes Ziel. „Mit dieser Zielsetzung ist der Endpunkt des Strebens eines Unternehmers in die Unendlichkeit gerückt. Für den Erwerb ebensowenig wie für die Blüte eines Geschäfts gibt es irgendwelche natürliche Begrenzung, wie sie etwa durch den „standesgemäßen" Unterhalt einer Person aller früheren (vorkapitalistischen) Wirtschaft gegeben war. An keinem noch so fernen Punkt kann der Gesamtgewinn so hoch steigen, daß man sagen könnte: es ist genug."[2]

Im Einklang damit steht die wachsende Bedeutung des Geldes.[3]

Sobald wirtschaftliche Güter Verkehrsobjekte geworden sind, werden sie regelmäßig in erster Linie nach ihrem Tauschwert und nicht nach ihrem Gebrauchswert beurteilt. Das Entgelt, das im Tausch erzielt wird, nennen wir den Preis. „In der entwickelten Volkswirtschaft wird der Preis regelmäßig in einem allgemein anerkannten Tausch- und Zahlungsmittel ausgedrückt, dem Gelde. Der Geldpreis der Verkehrsobjekte ist daher Ausdruck ihres Tauschwertes und Geld demnach ein Gut, das generelle Verfügungsgewalt über Tauschwert habende Dinge darstellt." Da sich also mit Geld in der Regel alle wirtschaftlichen Güter erwerben lassen, so erscheint es als das Gut schlechthin, und je mehr die wirtschaftliche Tätigkeit sich auf das Geldverdienen einstellt, um so stärker wird die Tendenz sich geltend machen, in Geld den obersten Wert zu sehen, in dessen Dienst sogar nicht selten religiöse, wissenschaftliche, künstlerische Betätigung treten.

[1] Georg Koch, „Stadt und Land", Göttingen 1917.
[2] W. Sombart, „Der Bourgeois" 1913, S. 218f.
[3] Vgl. a. a. O., S. 38.

Digitized by Google

Diese Umkehrung des wahren Verhältnisses von Eigenwert und abgeleitetem Wert, Zweck und Mittel, geht Hand in Hand damit, daß unser Wirtschaftsbetrieb nicht, wie es sachlich geboten wäre, in erster Linie vom Verbraucher-, sondern vom Erzeuger-Standpunkt aus gestaltet wird. Nicht sowohl die Bedürfnisse der Verbraucher sind maßgebend für die Produktion, sondern das Profit-, also das Geldinteresse der Erzeuger. Sie halten es durchaus für erlaubt, ja für ein Gebot der Wirtschaftlichkeit, Sachgüter zurückzuhalten, selbst zu vernichten, wenn nur ihr Gewinn dadurch sich mehrt. Ob dabei zahlreiche Bedürfnisse weniger befriedigt werden, das kümmert sie nicht. Ebensowenig machen sie sich ein Gewissen daraus, Bedürfnisse im Publikum hervorzurufen oder zu steigern, deren Befriedigung zwar den niederen Wert des sinnlich Angenehmen realisiert, aber der Verwirklichung des Vitalwertes „Gesundheit" oder geistiger Werte abträglich ist. Man denke z. B. daran, welche Widerstände das Alkoholkapital der Bekämpfung des unsere Volksgesundheit und -sittlichkeit schwer schädigenden Alkoholismus entgegensetzt. Und wäre die Sitte, fast hätte ich gesagt, die Unsitte des Rauchens so verbreitet und in steter Ausbreitung auch unter der Jugend begriffen, wenn nicht wirtschaftliche Interessen dabei eine Rolle spielten? Und wie steht es mit so zahlreichen — im Grunde wertlosen — Luxusartikeln, mit Tand und Flitter aller Art, mit Schund- und Schmutzliteratur, wird das alles nicht dem Publikum aufgedrängt, weil die Produzenten eben ihren Profit dabei machen oder ihn davon erhoffen? Wenn man sagt: „Luxus bringt Geld unter die Leute," so übersieht man, daß unser so überaus reges Wirtschaftsleben der Anregung durch den Luxus längst nicht mehr bedarf. Die Arbeitskraft eines Volkes aber ist begrenzt; sie muß darum in erster Linie für die Befriedigung der lebens- und kulturwichtigen Bedürfnisse Verwendung finden. Man muß bedenken, daß jede eingeführte Perlenschnur dem Meliorationsaufwand eines Gutsbesitzers entspricht oder uns für den Ertrag eines Bauernhofes dem Ausland zinsbar macht, daß jedes Tausend eingeführter Champagnerflaschen die Kosten der Ausbildung eines Gelehrten und Technikers verschlingt, daß der Aufwand unserer Einfuhr an Seide, Putzfedern, Duftstoffen und anderem Kram ausreichen würde, um alle Not und Entbehrungen im Lande zu stillen[1], daß unser spezifischer Mehrverbrauch an Spirituosen im Vergleich mit Amerika die Lasten des Friedensvertrags übersteigt. Luxuszölle und Luxussteuern sind also vom sozialethischen Gesichtspunkt geradezu geboten. Eine entscheidende Wendung zum Besseren würde es auch bedeuten, wenn die Konsumenten es sich zum Bewußtsein brächten, daß sie es sind, die durch ihre Kaufkraft wirtschaftliche Macht verleihen und entziehen können. Sie müßten sich also organisieren, um von ihren wahren und gesunden Bedürfnissen aus die Produktion zu beeinflussen oder sie selbst in die Hand zu nehmen. Anfänge einer solchen im höchsten Grade wünschenswerten Entwicklung sind in den Konsumvereinen vorhanden, die ja z. Zt. schon angefangen haben, eigene Fabriken anzulegen[2].

Daß aber die Herrschaft des Geldes und des Profits auf dem wirtschaftlichen Gebiet und darüber hinaus geradezu allmächtig geworden ist, das wurde begünstigt durch die Entfesselung des Individualismus und Egoismus, die der aus der Aufklärungszeit stammende Liberalismus verursacht hat. Seine Grundvoraussetzung war, daß bei völlig freier Betätigung der Einzelnen das Gesamtwohl am besten gefördert würde. Von da aus mußte

[1] W. Rathenau, „Von kommenden Dingen", 1917, S. 96.
[2] Vgl. über diese Frage Franz Staudinger, Kulturgrundlagen der Politik, 2 Bde., 1914.

Digitized by Google

es geradezu als Pflicht gegen die Gemeinschaft erscheinen, die eigenen Interessen möglichst energisch und rücksichtslos zu verfolgen.

Diese Voraussetzung hat sich längst als ein schwerer Irrtum herausgestellt. Zwar hat die Beseitigung vieler veralteter Schranken und Hemmungen die Intensität und Ergiebigkeit des Wirtschaftslebens außerordentlich gesteigert, aber die freie Konkurrenz und der ungezügelte Egoismus brachte solche Ausbeutung und Verelendung der wirtschaftlich Schwachen mit sich, daß die Staatsgewalt im Interesse des Gesamtwohles einschreiten mußte. Es kam in Deutschland zur sozialen Gesetzgebung unter dem Druck der Sozialdemokratie, die die Gleichheit aller dadurch sichern will, daß sie die individuelle Verfügung über die Wirtschaftsmittel aufhebt und die Produktionsmittel an die Gesamtheit aller gesellschaftlich vereinigten Individuen überträgt zum Zwecke gemeinsamer Produktion und gesellschaftlich geordneter Verteilung der Produkte.

Ob und wie weit dieser wirtschaftliche Kollektivismus durchführbar ist, darüber zu entscheiden, ist die Ethik nicht zuständig. Den Grundgedanken aber, daß auch auf wirtschaftlichem Gebiet das Gemeinschaftsinteresse dem Einzelinteresse vorgehe, kann sie durchaus billigen. Eine zunehmende Versittlichung des Wirtschaftslebens ist in erster Linie auf dem Wege über das Recht zu erstreben. Es hat ja schon von jeher seinen Hauptgegenstand in der Regelung wirtschaftlicher Verhältnisse gesehen. Durch die Gesetzgebung muß immer wirksamer der unsittlichen Ausbeutung der wirtschaftlich Schwachen, der Schädigung des Publikums durch eine skrupellose, profitgierige Industrie und durch einen Wuchergewinne erzielenden Handel, sowie der mißbräuchlichen Ausnutzung wirtschaftlicher Abhängigkeitsverhältnisse vorgebeugt werden.

Aber so tiefgehende Umgestaltungen der Wirtschaftsordnung auf gesetzgeberischem Wege auch erzielt werden können, die Menschen werden dadurch noch nicht andere. Man beseitige heute den Kapitalismus, der kapitalistische Geist[1] ist damit noch nicht beseitigt. Ebensowenig wird die Sozialisierung der Produktionsmittel auch die Sozialisierung der Gesinnungen bedeuten. Es ist doch eine seltsame Unterschätzung des Geisteslebens und seiner außerwirtschaftlichen Kräfte, wenn der „historische Materialismus", die Geschäftsphilosophie der Sozialdemokraten, in der geistig-sittlichen Kultur vorwiegend nur eine Folge der materiellen Produktionsverhältnisse sieht. Es wird neben einer Gestaltung der Rechts- und Wirtschaftsordnung in sozial-ethischem Geiste eben dieser Geist weit mehr als bisher die Jugend- und Volksbildung durchdringen müssen. Wertvollste Mitarbeit können dabei die Kirchen und Schulen leisten.

Wenn anders der Sinn des sittlichen Handelns darin besteht, die Werte entsprechend ihrer objektiven Rangordnung zur praktischen Anerkennung und zur Verwirklichung zu bringen, so muß vor allem die Umkehrung der wahren Ordnung beseitigt werden. Die abgeleiteten Werte haben die Selbstwerte vom Thron gedrängt, das allgemeine „Mittel", das Geld, ist zum obersten Zweck geworden, die Technik, die uns dienen sollte, hat uns unterjocht. Der Mensch muß von dieser Knechtung unter die Dinge und den „Nutzen" wieder befreit werden; er muß sich besinnen auf seine echten Bedürfnisse, seine geistigen Ziele, seine wahre Würde, seinen Herrscherberuf, seine „Seele".

Die wirtschaftliche Arbeit, das „Geschäft", darf nicht als Betätigung gelten, die gleichsam „jenseits von gut und bös" sich abspielt, in der man „skrupellos" in der Wahl der Mittel sein darf, für die nur die eine Norm gilt: möglichst viel Profit! Sie muß gefaßt werden als ein Beruf, ein Amt im

[1] Er ist trefflich geschildert in dem mehrfach erwähnten Werk von W. Sombart, „Der Bourgeois" 1913.

Digitized by Google

Dienste der Gemeinschaft; und darum soll auch jeder Beruf, wenn anders er echte Bedürfnisse der Gemeinschaft befriedigt, in Ehren stehen. Es muß in zunehmendem Maße als unsittlich empfunden werden, daß Güter, die für die Gesamtheit unentbehrlich sind, wie Boden, Kohlen, Eisen zum Ausbeutungsobjekt privater Spekulation oder monopolistischer Ringe bleiben; oder daß der Krieg für gewisse Kreise eine Zeit des glänzenden Geschäfts und des riesenhaften Profitmachens ist. Eine Verstaatlichung der ganzen Rüstungsindustrie aller Länder ist dringend gefordert, damit nicht private Kreise daran interessiert sind, die Völker mit Hilfe einer chauvinistischen oder käuflichen Presse zum Kriege zu hetzen und die Kriege möglichst zu verlängern. Kurz, es ist eine Versittlichung des ganzen wirtschaftlichen Lebens, des darin waltenden Geistes anzustreben unter dem leitenden Gesichtspunkt, daß das Gemeinschaftsinteresse, nicht das Privatinteresse an erster Stelle stehen muß. Nicht einfach rückgängig zu machen ist die ökonomisch-technische Entwicklung, aber sie ist von innen heraus neu zu gestalten von dem Gedanken her, daß nicht der „Sache", dem Gelde, dem unpersönlichen Kapital und Geschäft, die führende Stelle gebührt, sondern den Personen; sie muß die sozialethische Weihe erhalten dadurch, daß das Individuum auch als wirtschaftliches Subjekt sich im Dienste der Gemeinschaft fühlt. Und zwar gilt die stete Rücksichtnahme auf die Gemeinschaft nicht nur für die Gütererzeugung, sondern auch für den Verbrauch. Die Menge wirtschaftlicher Güter, die sich jeweils für ein Volk beschaffen läßt, ist nicht unbegrenzt, sondern abhängig von dem Bestand an Arbeitskräften und Arbeitsmitteln. Wer Arbeit, Arbeitszeit und Arbeitsmittel vergeudet, muß als schädlicher Schmarotzer der Gemeinschaft auch sittlicher Mißachtung verfallen. Daß auch durch Zölle, Steuern (vor allem Luxus- und Aufwandsbesteuerung) solchem Unwesen entgegengetreten werden muß, ist eine sittliche Forderung. (Unsere heutige Besteuerungsart legt weit größere Last auf den Sparsamen als auf den Verschwender.) Ganz besonders dringlich ist es, durch hohe Zölle die Einfuhr von Luxuswaren einzuschränken. Denn jegliche Einfuhr kann letzten Endes nur bezahlt werden durch Ausfuhr. „Um eine einzige Perlenkette zu bezahlen, muß der zehnjährige Arbeitsertrag von fünf deutschen Arbeiterfamilien dem Ausland preisgegeben werden."[1] Es ist aber verwerflich, daß nationale Arbeitskraft für Luxus verschwendet wird, solange es noch Volksgenossen gibt, denen es an der nötigen Nahrung, Kleidung und Wohnung mangelt.

[1] W. Rathenau, „Von kommenden Dingen" (1917), S. 133.

*

Digitized by Google

IV. Die Verwirklichung des Sittlichen

1. Das Verhältnis der Pädagogik zu Ethik und Psychologie

Wenn wir an die Verwirklichung des Sittlichen denken, lenkt sich unsere Aufmerksamkeit auf die Erziehung als ein Hauptmittel dieser Verwirklichung. Von jeher ist es ein wesentliches Ziel aller instinktiven wie bewußten und planmäßigen Erziehung gewesen, die Jugend zu einem sittlich tüchtigen Leben anzuleiten und zu befähigen. Daß diese Tatsache auch innere Berechtigung hat, werden wir nicht bezweifeln, sofern wir den sittlichen Wertungen die obersten Normen und Ideale für die Gestaltung des menschlichen Lebens und Handelns entnehmen.

Wenn so das in einem Volke herrschende Ethos bestimmend ist und bestimmend sein muß für die Erziehungsziele, so ist damit auch das Verhältnis von Ethik und Pädagogik gegeben. Die Ethik muß für die Zielsetzungen der Pädagogik in letzter Linie ausschlaggebend sein. Das bedeutet nicht, daß die ethische Reflexion allein maßgebend ist für die Gestaltung der Ziele der Erziehung oder gar die des Unterrichts. Die sittliche Tüchtigkeit, zu der man die Jugend zu erziehen sucht, soll sie ja bewähren in der Arbeit an den Kulturaufgaben ihres Volkes und ihrer Zeit. Die Erziehungsziele, die die Pädagogik der Ethik entnehmen kann, müssen demnach erst durch Berücksichtigung der ganzen jeweiligen Kulturlage konkrete Gestaltung finden. (A. Messer, Philos. Grdlegg. d. Pädagogik. Breslau (Hirt) 1925.)

Die Psychologie als eine jeder Wertung sich enthaltende Wissenschaft von den Tatsachen und Gesetzen des seelischen Lebens ist von sich aus nicht in der Lage zu entscheiden, welche Gestaltung des Innenlebens wertvoll und darum zu erstreben ist. Sie kann nur, indem sie die gesetzlichen Zusammenhänge enthüllt, uns die Mittel und Wege der psychischen Beeinflussung zeigen, ebenso wie die Naturwissenschaft die Beherrschung der äußeren Natur durch die Technik möglich macht. Man hat mit gutem Grund den Begriff der „Psychotechnik" geprägt. Die Möglichkeiten ihrer Anwendung reichen freilich weit über das Gebiet von Erziehung und Unterricht hinaus[1].

Unser Zeitalter leidet vielfach an einem Überwuchern des rein Technischen: der ganze technische Kulturapparat hat sich derart reich, ja unübersehbar gestaltet, und er nimmt unser Sinnen und Trachten so sehr in Anspruch, daß die eigentlichen Ziele des ganzen Getriebes uns kaum noch zum Bewußtsein kommen, die abgeleiteten Werte haben die Selbstwerte, die Mittel die eigentlichen Zwecke in den Hintergrund gedrängt.

Diese Gefahr droht auch auf dem Gebiete der Erziehung. Es ist zum mindesten irreführend, wenn man die Übertragung der experimentell-psychologischen Untersuchungsmethoden auf das pädagogische Gebiet als „experimentelle Pädagogik" bezeichnet hat. Es wird dadurch die Auffassung nahegelegt, als solle die Psychologie und ihr experimentelles Verfahren die gesamte Pädagogik umfassen und neu gestalten. Es ist zu begrüßen, daß der

[1] Vgl. Hugo Münsterberg, Grundzüge der Psychotechnik, 1914.

Digitized by Google

Hauptvertreter dieser sog. „experimentellen Pädagogik", Ernst Meumann, einer solchen Überschätzung der neuen Disziplin von vornherein selbst entgegengetreten ist. Er schreibt in seinen „Vorlesungen zur Einführung in die experimentelle Pädagogik" (Bd. I, 1. A., 1907, S. 391): „Nicht alle Fragen der wissenschaftlichen Pädagogik lassen sich experimentell behandeln, weil sie nicht in das Gebiet der Tatsachenforschung gehören. Die speziellen Ziele des Unterrichts und zum Teil auch die allgemeinen Erziehungsziele bestimmt immer zugleich der Staat und die Gesellschaft nach dem Kultur- und Bildungsstande und den Bildungsidealen einer bestimmten Zeit, und die Unterrichtsziele werden keineswegs bloß durch psychologische Überlegungen, sondern zum großen Teil durch rein praktische Rücksichten bestimmt, wie insbesondere durch den Charakter und die spezielle Aufgabe der einzelnen Schulen. Volksschulen und höhere Schulen müssen notwendig schon deshalb ganz verschiedene Unterrichtsziele haben, weil sie den praktischen Bedürfnissen verschiedener Stände dienen. Daher ist ein großer Teil der Ziele der Erziehung und des Unterrichts der pädagogischen Forschung ganz entrückt. Ihre Bestimmung fällt zum Teil in das Gebiet der Sozialwissenschaften, der Kulturwissenschaft, der sozialen Ethik, der Wirtschaftslehre u. dgl. m. Die (experimentelle) Pädagogik kann hierbei nur das prüfen, ob die von Staat und Gesellschaft bestimmten oder von den einzelnen Pädagogen geforderten Ziele den kindlichen Individuen und den Entwicklungsstadien des Kindes, für welche sie aufgestellt werden, angemessen sind und wie sie am besten erreicht werden." Das muß natürlich zugegeben werden: wollte man auf Grund ausschließlich ethischer Wertschätzungen Ziele für die Erziehung aufstellen, die für die Jugend — wenigstens durchschnittlich — unerreichbar wären, so würde das eine sinnlose Verstiegenheit bedeuten, und insofern muß psychologische Kenntnis des jugendlichen Seelenlebens und des in ihm Erreichbaren bei der Zielbestimmung mitwirken, doch mehr negativ, einschränkend, auslesend als positiv. Der Psychologie bleibt aber unbestritten die hochbedeutsame Aufgabe, unsere Reflexion über die Mittel und Wege der Erziehung zu leiten und zu bereichern. Nur wird man sich auch hier vor einer einseitigen Überschätzung der wissenschaftlichen, insbesondere der experimentellen Psychologie zu hüten haben. Die Psychologie des intuitiven Verstehens unserer Mitmenschen und des Sicheinfühlens in sie, die wir im praktischen Leben mit mehr oder minder Geschick alle üben, wird auch für den Erzieher stets die Hauptsache und das Beste leisten müssen. Es gibt „geborene" Psychologen, Meister der Menschenkenntnis und Menschenbehandlung, die niemals ein psychologisches Werk gelesen haben. Ohne natürliche Veranlagung nach dieser Richtung wird man schwerlich als Erzieher irgend etwas leisten können.

Freilich, alle psychologische Technik, beruhe sie nun auf natürlicher Veranlagung oder wissenschaftlicher Schulung, wird an sich für den Erzieher nicht ausreichen. Er muß vor allem selbst ein sittlich strebender Mensch sein, der es mit seiner eigenen Selbsterziehung dauernd ernst nimmt, und er muß ein Herz für die Jugend, Liebe zu ihr und ihrer sittlich-geistigen Förderung haben. So ist nicht nur für die Bestimmung der Erziehungsziele, sondern auch für die gedeihliche Wirksamkeit der Erzieher das Sittliche in letzter Linie entscheidend.

2. Die Entwicklung der sittlichen Einsicht

Wir können in der sittlichen Erziehung unterscheiden die Entwicklung der sittlichen Einsicht und die des sittlichen Verhaltens.

Digitized by Google

Was die erstere betrifft, so scheint mir vor allem die Tatsache bedeutsam, daß in der überwiegenden Mehrzahl auch der sittlich achtungswürdigsten Menschen die sittliche Einsicht nicht in der intellektuellen Form klar und deutlich bewußter Urteile vorhanden und wirksam ist, sondern wesentlich in sozusagen instinktiver, gefühlsmäßiger Gestalt. Was zu tun und zu unterlassen ist, das drängt sich in der konkreten Lage gleichsam als selbstverständlich auf. Man reflektiert nicht weiter darüber, man ist auch nicht in der Lage, über tiefere Gründe der instinktiven sittlichen Wertung und deren objektive Gültigkeit sich und anderen Rechenschaft zu geben. Das unmittelbare Bewußtsein genügt: So ist es recht; das ist meine Pflicht; ein anständiger Mensch handelt so; täte ich anders, so müßte ich mich vor mir selbst und anderen schämen. Auch bei dieser gefühlsmäßigen Form des sittlichen Bewußtseins (dessen Inhalt sich in diesen oder ähnlichen Sätzen formulieren läßt) ist durchaus Autonomie und individuelle Gestaltung des sittlichen Handelns möglich. Gegen allzu frühe Anregungen zur ethischen Reflexion eintreten, bedeutet nicht einseitig der Autorität das Wort reden und die Heteronomie empfehlen, es bedeutet nur: vor Überschätzung des Verstandesmäßigen warnen.

In instinktiv-gefühlsmäßiger Form scheint nämlich die sittliche Erkenntnis (populär gesprochen: das Gewissen) auch beim Erwachsenen tatsächlich die stärkste und nachhaltigste Wirkung auszuüben. Darum soll sich der Erzieher, auch der Volkserzieher, ja vor Intellektualismus hüten, mag er sich zeigen in der Ansicht, daß die Tugend lehrbar sei, oder in verfrühten allgemeinen ethischen Erörterungen mit den Zöglingen. Wenn es geboten scheint, das moralische Gefühl zu verfeinern oder zu schärfen, die sittliche Einsicht zu klären, so geschehe es bei den konkreten Anlässen, die das wirkliche Leben bietet, nicht in abstraktem Moralisieren. Nichts aber gibt es, was so sehr das sittliche Gefühl (und zugleich das sittliche Streben) anregt und stärkt als das gute Beispiel. Das Vorbild des Erziehers kann niemals ersetzt werden durch Lehren.

Ein vorzeitiges Reflektieren über die Entstehung und die tieferen Gründe der moralischen Normen und ihrer Verpflichtungskraft ist deshalb vom Übel, weil die Reflexion leicht die Motivationskraft des sittlichen Gefühles, der instinktiven Wertschätzung abschwächt. „Nach gewissen Dingen fragt man nicht: erster Imperativ des Instinktes." Dies Wort Nietzsches sollte man auch bei der Erziehung beachten. Man sollte die moralischen Normen und deren Geltung der Jugend gegenüber einfach als selbstverständlich voraussetzen. Ziel unserer Erziehung ist es, sittlich tüchtige Menschen, aber nicht — Ethiker zu erziehen. Daß der Ethiker auch ein sittlich tüchtiger Mensch sei, bleibt zwar wünschenswert, ist aber durchaus nicht selbstverständlich. Denn die ethische Reflexion kann aus dem ethischen Verhalten und der inneren Nötigung dazu auch hinausführen. Deshalb soll man zwar diese Reflexion, deren Ergebnis ja schließlich die Ethik als philosophische Wissenschaft ist, nicht verbieten. Aber in der Erziehung darf sie zur vollen Ausbildung der sittlichen Einsicht erst da ihre Stelle haben, wo lauterer philosophischer Trieb bei reiferen Zöglingen sich regt. Daß der Erzieher selbst auch für diese höchste Stufe der sittlichen Klärung innerlich vorbereitet und ausgerüstet sei, das bleibt freilich in hohem Maße wünschenswert. Ethische Reflexion als solche ist auch nicht nötig, damit der Zögling allmählich seiner Eigenart und seines besonderen sittlichen Ideals inne wird. Er kann über die Autorität des sittlichen Allgemeinbewußtseins und über das Vorbild verehrter Erzieher oder selbstgewählter Helden hinauswachsen, ohne Ethik als solche zu betreiben; es genügt, wenn er Zutrauen zu seinem Gewissen faßt, wenn er den Mahnungen und Impulsen seines sittlichen Gefühles lauscht. Sie lassen

Digitized by Google

sich für diese Stufe der Entwicklung zusammenfassen in dem Wort Nietzsches: „Werde, der du bist." Es ist damit das Recht der individualisierten Idealbildung ausgesprochen, für das auch Rückert eintritt in den Versen:

Vor jedem steht ein Bild des, was er werden soll;
Solang' er das nicht ist, ist nicht sein Friede voll."

3. Die Entwicklung des sittlichen Handelns

Die erzieherische Tätigkeit wird stets nicht sowohl auf die sittliche Einsicht, als vielmehr die sittliche Betätigung der Zöglinge gerichtet sein müssen. Und hier muß das große psychologische Gesetz der Übung und Gewöhnung vor allem beachtet werden. Daß Moralpredigten im allgemeinen wertlos sind, sollte man nachgerade eingesehen haben. Es gilt das richtige Verhalten nicht erst auf dem Umweg über den Intellekt, sondern unmittelbarer herbeizuführen: durch Vorbild, durch konsequentes Anhalten, durch Eingliederung des Einzelnen in eine soziale Gemeinschaft (wie sie auch die Familie, die Schule, das Schülerheim darstellt) mit fester Lebens- und Arbeitsordnung, nötigenfalls auch durch Strafen und Belohnungen. Es müssen sich feste Assoziationen bilden zwischen den Anlässen zur Betätigung, den moralischen Wertungen und dem entsprechenden Handeln. Dazu muß freilich der kindliche Zustand des völligen Beherrschtseins durch die Triebe überwunden werden. Die Triebe, durch äußere oder innere Momente („Reize") erregt, haben ja die natürliche Tendenz, unmittelbar das Verhalten zu bestimmen. Das Kind muß allmählich „Selbstbeherrschung" lernen. Das bedeutet psychologisch: es muß die Fähigkeit erlangen, die Triebwirkung zunächst zu hemmen, damit das moralische Wertgefühl Zeit hat, sich zur Geltung zu bringen. Wertvolle Kraft, vor dem Unsittlichen, zumal auf geschlechtlichem Gebiet, zu bewahren, kommt der Scham und dem Ekel zu. Die Selbstbeherrschung als solche bedeutet natürlich noch nicht sittlichen Charakter. Sie kann ja auch in den Dienst ethisch verwerflicher Tendenzen treten. Manche Verbrecher beweisen bei Durchführung ihrer Pläne ein hohes Maß von Selbstbeherrschung. Es kommt also darauf an, die Strebungen im Innern zur Herrschaft zu bringen, die die Billigung des Gewissens finden. Dazu ist dienlich eine Pädagogik des Vertrauens. Es mag hier an Herbarts mutiges Wort erinnert werden: „Es müssen Knaben gewagt werden, damit Männer daraus werden." Frei von jeder pädagogischen Überängstlichkeit, von einseitigem Behütenwollen ist auch Goethe. „Nicht vor Irrtum zu bewahren," schreibt er, „ist die Pflicht des Menschenerziehers, sondern den Irrenden zu leiten." Und ein andermal: „Bei strenger Prüfung meines eigenen und fremden Ganges im Leben und Kunst fand ich oft, daß das, was man mit Recht ein falsches Streben nennen kann, für das Individuum ein ganz unentbehrlicher Umweg zum Ziele sei. Jede Rückkehr vom Irrtum bildet mächtig den Menschen im einzelnen und ganzen aus, so daß man wohl begreifen kann, wie dem Herzensforscher ein reuiger Sünder lieber sein kann als neunundneunzig Gerechte."

Eine Pädagogik des Vertrauens wird nicht bloß ein Übermaß von Verboten meiden, sie wird sich auch nicht verleiten lassen, allzuviel zu befehlen. Wo befohlen wird, was der Zögling ohnehin tun wollte, oder wo ihm Dinge verboten werden, an die er gar nicht dachte, da bäumt sich das Ehrgefühl auf. Wo Mißtrauen allenthalben Böses wittert, da wird das Böse groß. Der „böse Wille" entsteht meist erst dann in der Jugend, wenn er von den Erziehern vorausgesetzt wird[1]. Sie ist meist viel triebhafter, ge-

[1] Vgl. meine Schrift „Die Apperzeption", 1915, 2. Aufl. 1921, S. 103ff.

Digitized by Google

dankenloser, unreflektierter, als der Erwachsene annimmt. Sie richtet gewiß manches Verkehrte, manches objektiv Unerlaubte an, aber selten in böser Absicht. Diese regt sich gewöhnlich erst, wenn sich die Jugend verkannt und ungerecht beurteilt fühlt. Dann kommt es leicht zu jenem Gegensatz, jenem Kriegszustand zwischen Zögling und Erzieher, Schüler und Lehrer, der das Erziehungswerk namenlos erschwert.

Nicht gegeneinander — nein: miteinander muß die Losung sein. Jugend und Erzieher müssen sich als Kameraden fühlen, sie dürfen nicht in fruchtlosem Kampfe ihre Energie vergeuden, sondern müssen sie sinnvoll verwenden im gemeinsamen Streben nach dem Ideal. An dem Erzieher, der doch der innerlich Überlegene und Reifere sein soll, liegt es hauptsächlich, daß dieses richtige Verhältnis wirklich werde. Um es zu erreichen, ist nichts wichtiger als treue Befolgung des alten pädagogischen Satzes: maxima reverentia debetur puero (Der Jugend gebührt die größte Scheu und Achtung). Wie unzähligemal wird dagegen gesündigt durch geringschätzige, verächtliche, kränkende Behandlung. Die Höflichkeitsformen, die man gegen jeden Erwachsenen beobachtet, glaubt man der Jugend gegenüber außer acht lassen zu dürfen. Schimpfworte rohester Art sind in den Schulen immer noch keine Seltenheit. Viele Lehrer scheinen es darauf abzusehen, ihre Schüler vor allem zum Bewußtsein ihrer Unfähigkeit und Unwissenheit zu bringen (ebenso wie manche religiöse Richtungen darauf hinarbeiten, in der Jugend das Sünderbewußtsein zu stärken). Eine Pädagogik des Vertrauens wird im Gegensatz dazu in erster Linie darauf ausgehen, alles Positive anzuregen und zu stärken. Jegliches Wünschen und Streben führt nur dann zu wirklichem Wollen und energischem Versuchen, wenn es von freudiger Zuversicht getragen ist. Darum gilt es, die Selbstachtung zu heben, das Vertrauen auf die eigene Kraft zu fördern, den Willen nicht erst zu „brechen", sondern ihn zu stärken und auf wertvolle Ziele zu lenken. Oft erleiden gerade Naturen von großer innerer Energie und früh entwickelter Sonderart in unserem Schul- und Erziehungssystem Schiffbruch, weil sie sich nicht einfach in das Schema fügen, weil sie die hundertfachen Kränkungen ihres berechtigten Selbstgefühles nicht verwinden können. So geraten sie in eine offene Auflehnung gegen das System und werden wohl gar als unnütze, gefährliche Elemente aus den Schulen entfernt, wo sie vielleicht das Trefflichste geleistet hätten, wenn nur ein Lehrer den Zugang zu ihrem Herzen gefunden hätte. Oder wie oft wird jugendlicher Idealismus in seinem ersten Auflodern jäh abgekühlt oder ausgelöscht, wenn er nicht ernst genommen, mit überlegenem Lächeln abgetan oder gar als eitles Sich-Vordrängen oder Hochmut verkannt und mißdeutet wird!

Indessen, wir müssen hier darauf verzichten, diese pädagogischen Erörterungen weiter fortzusetzen. Die Ethik kann nicht ihrerseits auch die Pädagogik umfassen. Ich wollte hier nur einige pädagogische Gedanken aussprechen, die sich mir in praktischer Erziehertätigkeit als besonders bedeutsam herausgestellt und als richtig und fruchtbar bewährt haben. Es sollte damit zugleich das Problem, das uns hier beschäftigt: die Verwirklichung des sittlich Wertvollen, in seiner Tragweite veranschaulicht und auf die Erziehung als das Hauptmittel seiner Lösung hingewiesen werden.

4. Erziehung und Freiheitsproblem

Hier mag nur noch die eine prinzipielle Frage erwogen werden: welche Stellungnahme zum Freiheitsproblem sich für den Erzieher empfiehlt. Wir haben oben den Gedanken vertreten, daß sowohl dem Determinismus wie dem Indeterminismus ein relativer Wahrheitsgehalt zukomme. Im Ein-

Digitized by Google

klang damit scheinen uns auch für den Erzieher beide Betrachtungsweisen anwendbar.

Die wissenschaftliche, zumal die experimentelle Psychologie, die das Psychische und dessen gesetzmäßige Abfolge zum Gegenstand ihrer Untersuchung gemacht hat, steht und fällt mit der deterministischen Voraussetzung, daß das seelische Geschehen, also auch das Wollen, kausal bedingt sei. So hat das Eindringen der Psychologie in die Pädagogik und das Aufkommen einer — wesentlich psychologisch gerichteten — „experimentellen Pädagogik" die deterministische Denkweise in den Erzieherkreisen zweifellos gestärkt. Sie ist auch durchaus am Platze, sofern und solange der Erzieher die Zöglinge lediglich als Objekte seiner theoretischen Erkenntnis betrachtet und insoweit er darüber Erwägungen anstellt, inwiefern durch bestimmte Maßnahmen bestimmte seelische Wirkungen in der Jugend herbeigeführt werden können. Ebenso, wenn es gilt, Vorhandenes, Geschehenes, die Beschaffenheit eines Charakters, das Zustandekommen einer jugendlichen Verfehlung usw. zu erklären. Aus der ererbten Anlage, aus dem sozialen und geistigen Milieu, in dem ein Kind aufwuchs, aus den Versuchungen, denen es ausgesetzt war, können wir vieles begreifen, und wir müssen es tun, um gerecht zu urteilen und die richtigen Maßnahmen zur Besserung zu treffen.

Aber es wäre verfehlt und Ausfluß einer einseitig naturalistischen Denkweise, wenn man sich einreden wollte, die Jugend käme für den Erzieher nur als Objekt theoretisch-psychologischer Untersuchung und Reflexion in Frage. Das ist sie nur und darf sie nur sein in der Vorerwägung und in der Vorbereitung zur eigentlichen erzieherischen Tätigkeit. In dieser selbst muß sich der Lehrer durchaus fühlen als Subjekt unter Subjekten, zu denen er in unmittelbarster innigster Wechselbeziehung steht. Hier muß er Mensch sein unter Menschen, freie Persönlichkeit unter freien Persönlichkeiten. Hier tritt für ihn der Indeterminismus in sein Recht. Es bedeutet dies eine ganz andere innere Einstellung. Dort das Ich des Lehrers auf der einen Seite, das „Schülermaterial" als Gegenstand, als Untersuchungsobjekt, auf der anderen; dabei die kühle, kritische, lediglich auf Erkenntnis gerichtete Haltung des Forschers. Hier in intuitivem Verstehen und gefühlsmäßigem Stellungnehmen der lebendige geistige Austausch von Ich und Du, die praktische Beeinflussung, das unmittelbare Übergreifen der inneren Wärme, der Anteilnahme, der auf Ideale gerichteten Gesinnung.

Wenn schon eine verfrühte Reflexion über Wesen, Entstehung und Geltung des Sittlichen als pädagogischer Mißgriff erscheint, so könnte eine vorzeitige Erörterung des Freiheitsproblems und besonders des Determinismus für die Jugend geradezu verhängnisvoll werden. Der unreife Geist wird in der Regel den Determinismus als „Fatalismus" auffassen, die Bedingtheit durch Vergangenes so deuten, als sei eine bestimmte Gestaltung seines zukünftigen Lebens ihm gleichsam durch ein äußeres Verhängnis auferlegt und alles Bemühen dagegen werde doch nichts nützen. Das würde aber die sittliche Energie lähmen; es wäre gerade entgegen dem Grundgedanken unserer pädagogischen Anweisungen: die innere Aktivität, das Selbstvertrauen, ja den Wagemut anzuregen und zu kräftigen. „Es ist ja doch alles vorausbestimmt, es hilft ja doch nichts", das ist das Bekenntnis dessen, der innerlich erlahmt und sittliches Ringen aufgibt. Demgegenüber muß der wirklich Strebende getragen sein von der Überzeugung: Nichts ist verloren, die ganze Zukunft hängt von mir ab, von meiner Entscheidung, davon, daß ich alle Kraft anspanne. Diese Überzeugung ist nichts anderes als das Selbstbewußtsein eines wirklichen echten „Wollens". Sobald nämlich dem Streben nicht mehr die Zuversicht des Könnens innewohnt, verdorrt es zum kraftlosen „Wunsch".

Digitized by Google

Jede Mahnung an die Jugend, sich zusammenzunehmen, jeder Aufruf ihrer Selbsttätigkeit, jeder Appell an ihr Gewissen und ihr Ehrgefühl ist nur am Platze bei Voraussetzung indeterministischer Freiheit. Die praktische erzieherische Wirksamkeit ist nur sinnvoll, solange ich sie gerichtet denke an freie Persönlichkeiten; sie verliert Sinn und Bedeutung, wenn sie sich lenkt auf Wesen, die man als kausal ein für allemal determinierte Objekte denkt.

Es ist unter diesen Umständen äußerst wertvoll für die Erziehung, daß der Erzieher der Jugend den Glauben an ihre (deterministische) Freiheit nicht erst beizubringen braucht, sondern ihn bei ihr einfach voraussetzen kann — nicht als ein bewußt bejahtes Dogma, sondern als eine Selbstverständlichkeit, als eine normale innere Einstellung. Oft wird ein Kind eine Verfehlung zu verheimlichen, zu beschönigen, zu entschuldigen suchen, aber schwerlich wird es je erklären: ich konnte nicht anders handeln, ich mußte das wollen. Auch ist es die Regel, daß die Menschen, wenn sie einmal über das Freiheitsproblem zu reflektieren beginnen, dann zuerst zum Determinismus sich bekennen. Das ist ganz begreiflich. Zum Reflektiren gelangen wir erst nachträglich: wir verlassen dabei die praktische Haltung des unmittelbaren naiven Erlebens und Handelns, die für die Jugend zunächst die einzig mögliche ist. Ein Ausdruck — vielleicht ein philosophisch unzulänglicher — dieser Haltung ist aber der Indeterminismus. Ihm muß also sein Recht bleiben bei aller Erziehung, wie bei aller Selbsterziehung. Auch mich selbst kann ich nicht aufraffen und zur höchsten Energieentfaltung anspannen, wenn ich lediglich meine Determiniertheit durch innere und äußere Faktoren ins Auge fasse, zumal wenn diese zum guten Teil der Vergangenheit angehören und nicht mehr in meiner Gewalt sind.

Selbst der überzeugteste Determinist wird nicht umhin können, im praktischen Verhalten, vor allem aber bei jeglicher erzieherischen Betätigung, dem Glauben an die (indeterministische) Freiheit die weitgehendsten Zugeständnisse zu machen. Er braucht sie dabei gar nicht als eine bewußt falsche, aber nützliche „Fiktion" anzusehen. Das ist freilich für ihn eine Art, sich mit dem Indeterminismus abzufinden; sie liegt in der Richtung des sog. „Pragmatismus" und der Vaihingerschen „Philosophie des Als ob"[1]. Eine andere Art besteht darin, daß man sich zum Bewußtsein bringt: wir können die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit nicht einfangen in das Netz unseres Verstandes. Mögen wir bei den Erklärungen von Charakteren und Willensentscheidungen noch soweit greifen — sogar über das Individuum hinweg — zurück in die Vergangenheit und hinaus in sein soziales Milieu, wir können immer nur eine abgegrenzte Summe bedingender Faktoren in Rechnung stellen und sind nie sicher, daß wir die volle und letzte Wirklichkeit erkannt haben. So können wir auch nie die Zukunft eines Menschen aus seiner Vergangenheit mit Bestimmtheit ableiten: wir können und dürfen darum auf Neues, Unerwartetes, kaum Gehofftes rechnen und müssen alles tun, das Kommende im Sinne unserer sittlichen Ideale zu gestalten.

Was wir vom deterministischen Gesichtspunkt aus voraussehen können — sei es auch nur mit einiger Wahrscheinlichkeit —, das dürfen und sollen wir freilich bei unserer Arbeit zur Verwirklichung des sittlich Wertvollen beachten und benutzen. Nur so können wir ja psychologische Einsicht zur psychologischen Technik gestalten.

Alles dies aber gilt nicht nur für die erzieherische Beeinflussung des Einzelnen — die wir bis jetzt wesentlich im Auge hatten —, sondern auch für alle volkserzieherische Arbeit im weitesten Sinne. Besonders die Kriminal-

[1] Vgl. über beides meine „Philosophie der Gegenwart" (Leipzig, 1916, Quelle & Meyersche Sammlung), 5. Aufl. 1924.

Digitized by Google

statistik ist es hier, die das relative Recht des Determinismus überzeugend beweist. So wird kein Volkserzieher und Lebensreformer außer acht lassen, wie sehr im Durchschnitt menschliches Verhalten kausal determiniert ist durch wirtschaftliche Verhältnisse, Sitten, Bräuche usw. Damit erweist sich Kampf gegen wirtschaftliche Not, Wohnungselend, Trinksitten und ähnliche soziale Mißstände als unerläßlicher Bestandteil aller Arbeit zur Hebung der Volkssittlichkeit. Aber niemals wird diese Arbeit des Aufrufs zu freier Entscheidung, zur Energieentfaltung, zu innerster Aktivität entraten können. Mögen wir als deterministische Psychologen überzeugt sein, daß ein Volk mit allen, die ihm zugehören, nur nach dem Maße seiner sittlichen Veranlagung den moralischen Normen entsprechen kann, wir kennen doch dieses Maß der natürlichen Kräfte nicht und können darum hoffen und glauben, daß bei echtem Wollen und höchster Anstrengung das ethisch Wertvolle auch wirklich werde, das Können dem Sollen entspreche. Nichts anderes aber ist der ethische Sinn der indeterministischen Freiheit.

Das wesentliche und charakteristische Merkmal alles dessen, was wir als Naturgegenstand denken, ist, daß es „da ist" als gesetzmäßig bestimmtes, eindeutig determiniertes Faktum. Der Naturalismus wäre eine allseitig befriedigende Weltanschauung, wenn wir nur in der Vergangenheit lebten, in der Erklärung des Gewordenen, Fertigen. Wir sind aber nie fertig, solange wir geistig leben; wir strecken uns fortwährend in die Zukunft, aus unseren Wertschätzungen und Begehrungen erwachsen uns Ideale, Ziele, Normen. Auch unser Wesen, unser Charakter, ist nie als fertig und unwandelbar anzusehen, er wird und wandelt sich in unserem Handeln und durch unser Handeln. In unseren Zwecken nehmen wir das Kommende vorweg. Um diese Möglichkeit der besseren Zukunft, der Verwirklichung des Seinsollenden zu denken, brauchen wir den Begriff der Freiheit. Indem wir an unsere Freiheit glauben, glauben wir an eine Würde und Bestimmung, die uns von allem scheidet, was bloß Naturwesen ist[1]. Nicht minder ist es die Voraussetzung der Freiheit, die die Ethik loslöst von den Fesseln der Naturwissenschaft und einer naturalistischen Psychologie.

5. Die Verbindung individual- und sozialethischen Wirkens

An Beispielen läßt sich am besten zeigen, daß zur Verwirklichung des Sittlichen individual- und sozialethische Arbeit sich vereinigen muß. Jene richtet sich an den Einzelnen in Form der Erziehung und Selbsterziehung und in der Gestalt religiös-sittlicher Beeinflussung. Sie bedarf in ganz besonderem Maße der taktvollen Berücksichtigung der Individualitäten und der konkreten Umstände, sie kann nie darauf verzichten, an die Freiheit des Einzelnen zu glauben und an sie sich zu wenden. Sie muß ihm die Überzeugung erhalten oder beibringen, daß der eigentliche Wert seiner Person und seines Lebens wesentlich von ihm abhängt, von seiner persönlichen Entscheidung, von seinem Energieeinsatz, seiner Ausdauer. Die günstigsten äußeren Lebensbedingungen: wirtschaftlicher Wohlstand, soziales Ansehen, Gesundheit, verbürgen noch nicht die Moralität des Einzelnen und die sittliche Höhe seines Familienlebens.

Aber nun die Kehrseite! Bestehen nicht für eine moralische Gestaltung des Einzellebens schwere, ja geradezu unüberwindliche Hemmnisse, wenn die äußeren Daseinsbedingungen elend sind? Man erwäge z. B. näher die Wohnungsnot und ihre Folgen für die Sittlichkeit. Bei der amtlichen

[1] Als bloßes Naturwesen sehen wir den Menschen im praktischen Leben nur dann an, wenn wir ihn als — unzurechnungsfähig betrachten. Psychologisch „erklären" können wir dann auch sein Verhalten.

Digitized by Google

Wohnungsaufnahme am 1. Dezember 1905 wurden an „übervölkerten"[1] Wohnungen gezählt in: Plauen 3660, Leipzig 3987, Königsberg 4630, Hamburg 5662, Chemnitz 7457, Berlin 24440.

Welches Elend verraten diese trockenen Zahlen, aber zugleich welch unüberwindliche Hemmnisse und Bedrohungen eines sittlichen Einzel- und Familienlebens! Man denke dabei auch noch an das in diesen Wohnungen übliche „Schlafgängerwesen", und an die Bettennot! Der Vorsteher eines Kölner Wöchnerinnenasyls, das nur verheiratete Frauen aufnimmt, hat festgestellt, daß ein einziges Bett vorhanden war: 65 mal für drei Personen, 11 mal für vier Personen. In zwei Betten schliefen 93 mal drei Personen, 65 mal vier Personen und 45 mal fünf bis sieben Personen.[2]

In solche Verhältnisse werden nun neue Menschen hineingeboren, in ihnen wachsen sie auf. Wird man erwarten dürfen, sie allein durch religiös-sittliche Belehrungen und Ermahnungen und durch Appell an ihren freien Willen zu sittlichen Menschen machen zu können? Und wenn z. B. im Jahre 1912 54958 „Jugendliche" d. h. Personen zwischen 12 und 18 Jahren, von deutschen Gerichten verurteilt wurden, werden wir da kühl erklären, sie hätten eben ihre Freiheit mißbraucht, sie hätten ja die Gesetzesübertretung vermeiden können?! Gewiß wollen wir sie nicht ohne weiteres allesamt von „Schuld" freisprechen, aber liegt es nicht auf der Hand, daß hier wirtschaftlich-soziale Mißstände mitwirken, deren Bestehen wir alle als Schuld empfinden müssen und an deren Besserung jeder mitarbeiten wird, der nur irgend sozialethisches Pflichtgefühl hegt?! Solche weitgreifenden Schäden im Volksleben lassen sich aber nur mit Hilfe des Staates und der Gemeinden einigermaßen wirksam bekämpfen. So hat das preußische Gesetz über die sog. „Fürsorgeerziehung" dem Staat das Recht gegeben, die Erziehung von Kindern selbst in die Hand zu nehmen, deren Eltern mit oder ohne Schuld ihre Erzieherpflichten nicht erfüllen. Wie notwendig diese Maßnahme im Interesse der sittlich gefährdeten und verwahrlosten oder bereits straffälligen Jugend war, das zeigt sich in der Tatsache, daß in den ersten zehn Jahren der Geltung dieses Gesetzes 71548 Minderjährige der Fürsorgeerziehung (in Anstalten oder in anderen Familien) überwiesen wurden.

So wird denn auch dem Wohnungselend nur durch ein großzügiges Eingreifen des Staates und der Stadtverwaltungen gesteuert werden können. Vor allem muß durch Gesetzgebung im Sinne der „Bodenreform" erreicht werden, daß der Boden nicht mehr ein Gegenstand der Spekulation und der Ausbeutung ist. Der sozial-ethische Grundgedanke des alten deutschen Bodenrechtes muß wieder in unserer Gesetzgebung durchdringen. Für die Germanen war der Boden keine Handelsware, sondern Herrin des Bodens war die Markgenossenschaft. Auch im Mittelalter und darüber hinaus wurde in Städten und auf dem Lande der Boden nur gegeben zum wirklichen Gebrauch, nicht zur — Terrainspekulation.

Die bitteren Erfahrungen, die man nach dem Kriege von 1870/71 gemacht hat, sollten nicht vergessen werden. Die heimkehrenden Krieger fanden vielfach keine Wohnung, oder die Mieten wurden ihnen erheblich gesteigert.

---

[1] Als „übervölkert" faßt das „Statistische Jahrbuch deutscher Städte" nur Wohnungen auf, die gar kein heizbares Zimmer oder nur eines haben und dauernd von sechs oder mehr Personen besetzt sind, oder solche Wohnungen, die zwei heizbare Zimmer aufweisen und dauernd von elf oder mehr Menschen verschiedenen Alters und Geschlechts bewohnt werden.

[2] Bericht über den 1. deutschen Kongreß über Bevölkerungsfragen zu Darmstadt im November 1916. Darmstadt, 1917, S. 49.

Digitized by Google

Das städtische Arbeitshaus und die Asyle Berlins waren damals überfüllt, selbst von solchen Familien, die sich durch ihr Mobiliar als ordentliche Leute auswiesen. Bei der Stadt erbauten sich Obdachlose (z. T. heimgekehrte Krieger) Bretterbuden. Und als die Polizei diese zwangsweise entfernte, kam es zu Straßen- und Barrikadenkämpfen.

In der gleichen Zeit aber konnte der „Aktien-Bauverein Tiergarten" (am 15. Februar 1872) mitteilen, daß er von seinem Besitz, dem 6400 Quadratruten umfassenden Park Birkenwäldchen bei Berlin, etwa 3300 Quadratruten verkauft und daran (in etwa vier Wochen!) einen Gewinn von 330000 Talern realisiert habe.

Also auf der einen Seite die Wohnungsnot in ihrer schärfsten Ausprägung, Tausende von Familien — darunter viele von heimgekehrten Kriegern — dem Elende preisgegeben, auf der anderen Seite unverdiente Wertsteigerungen von 33$^1/_3$ bis 100 Prozent, Gewinne von Hunderttausenden, von Terrainspekulanten gemacht, die die glänzende Konjunktur nach dem siegreichen Kriege gewissenlos ausnutzten. Ist es zu verwundern, daß dies in weitesten Kreisen Erbitterung erregte?![1].

Wer wird angesichts solcher Tatsachen nicht die Bewegung für Begründung von „Kriegerheimstätten" als eine Bestrebung von höchsten sozialethischem Wert anerkennen und zu unterstützen bereit sein! Freilich wird man es nicht dem „freien Willen" des Einzelnen anheimstellen dürfen, ob er das ihm billig zur Verfügung gestellte öffentliche Land auch behalten und benutzen will. Würden die Einzelnen das Recht haben, ihr Heimstättenland unbeschränkt zu verkaufen, so würden — wie der Führer der Bodenreformer Damaschke urteilt — „die Terrainspekulanten den Kriegerheimstätten folgen wie Hyänen den Löwen, die Heimstätten ihren Besitzern abllisten, und in kaum einem Menschenalter würde die Mehrheit des früheren öffentlichen Gemeindegrundeigentums billig in die Hände der Spekulation kommen"[2]. Auch die Forderung des Baues von gesunden Wohnungen für die ärmere Bevölkerung, die Erleichterung der Hypothekenbeschaffung usw. ist dringende sittliche Pflicht der Gemeinden.

Betrachten wir kurz noch andere Beispiele, bei denen nur eine Verbindung von individual- und sozialethischer Erwägung gedeihliche Wirksamkeit für das sittlich Geforderte ermöglicht. Der Kampf gegen den Alkoholismus kann nicht geführt werden, wenn nicht jeder Einzelne für seine Gesundheit und sein Ergehen sich verantwortlich weiß und sich zur Selbstbeherrschung erzieht. Aber schon, wenn er daran denkt, daß der Alkohol besonders auf die Keimzellen schädigend einwirkt, muß er inne werden, daß es sich hier nicht nur um sein eigenes Ergehen handelt, sondern auch um das seiner Nachkommen, für die er ebenfalls die Verantwortung trägt. Bereits das lenkt den Blick des Einzelnen über seine persönliche Sphäre hinaus. Noch weiter führt die Einsicht, daß der Alkoholismus eine schwere Gefährdung des Volkes im ganzen darstellt. Auf ihn gehen zurück zahllose Erkrankungen von Nieren, Herz, Magen, Gehirn und anderen Organen; tausend und abertausend Fälle schwerster erblicher Belastung von Neugeborenen, von Vergehen und Verbrechen, von Unglücksfällen, von wirtschaftlichem Rückgang und Zusammenbruch.

[1] Vgl. den in der vorigen Anm. gen. „Bericht", S. 52ff., wo auch Angaben über das Treiben von Terrainspekulanten während des Weltkrieges gemacht werden. Bekanntlich ist die Wohnungsnot nach diesem noch viel schlimmer geworden!

[2] A. a. O., S. 58.

Digitized by Google

Angesichts des Alkoholismus als einer Massenerscheinung, als einer verhängnisvollen sozialen Tatsache, muß die individualethische Betrachtung, die Mäßigkeit oder Abstinenz dem Einzelnen lediglich im eigenen Interesse empfiehlt, als unzulänglich erscheinen. Es fragt sich: sind nicht auch soziale Verhältnisse vorhanden, welche jenen Krankheitszustand verschulden und an deren Beseitigung mitzuarbeiten sozialethisches Gebot ist. Da stellen sich ohne weiteres die Trinksitten heraus, die unser geselliges Leben durchziehen und auf den Einzelnen bei allen möglichen Gelegenheiten eine Art Zwang ausüben, alkoholische Getränke zu genießen. In engster Beziehung damit steht die Übung, Unmäßigkeit und selbst Trunkenheit milde zu beurteilen, ja mit einem Lächeln darüber hinwegzugehen. Endlich macht sich verhängnisvoll das Interesse der Alkoholkapitalisten geltend.

In diesem Fall zeigt sich besonders deutlich, daß unser wirtschaftliches Leben bisher fast nur das egoistische Interesse des Einzelnen als bewegende Kraft voraussetzt. Was Wunder, daß dieses sich dann auch als die stärkere Macht erweist, wenn es mit der Rücksicht auf das allgemeine Wohl in Widerspruch gerät. Konnte man nicht im Krieg beobachten, daß vielfach wirtschaftliche Güter vom Markte verschwanden, sobald im öffentlichen Interesse ein Höchstpreis festgesetzt wurde. Wer mag ermessen, wieviel dabei dem Gebrauche entzogen wurde oder verdorben ist? Hat doch der Verkäufer an tausend Pfund Ware, die er zu 4 Mark im Schleichhandel abgibt, immer noch 1000 Mark mehr Verdienst, als wenn er fünfzehnhundert Pfund zu 2 Mark nach dem Höchstpreis hergäbe. So kann er fünfhundert Pfund ruhig verderben lassen.

Gewiß ist das abscheuliche Händlermoral, Gewissenlosigkeit, der schärfsten Ächtung wert! Aber verdienen die Händler als einzelne wirklich allein den Vorwurf in seiner vollen Schwere? Hat man sie nicht in dieser „Händlermoral" erzogen?! „Im Handel[1] liegt nun einmal der Gedanke, so billig als möglich zu kaufen, so teuer als möglich zu verkaufen. Der Handel ist eingestellt auf den größtmöglichen eigenen Vorteil, soweit er ohne direkten Betrug und Diebstahl erzielt wird." Kann man da von dem einzelnen Händler plötzlich verlangen, er solle in seinem Tun sich auf einmal nicht mehr von seinem Egoismus, sondern von Gemeinsinn leiten lassen? „Freilich, da müßte erst die Masse selbst zur gemeinschaftlichen Selbstversorgung kulturreif geworden sein. Ehe sie das ist, darf sie sich über die Händler nicht beschweren, um so weniger als es ja ihre eigene Nachfrage nach seinen Gütern ist, die ihn aufrecht erhält. Wer wird nicht bereit sein, für ein paar Eier oder etwas Milch und Butter auch das Doppelte des Höchstpreises zu geben, wenn er kann und wenn er oder die Seinen entbehren? Bleibe man da nur mit einem „Idealismus" von Forderungen weg, der angesichts der Realitäten zu leicht zu einer Idealheuchelei wird! Und man hüte sich, die Schelte gegen die Person statt gegen das System zu richten."

Das System aber zu ändern, wäre eine sozialethische Aufgabe von größter Tragweite, die nicht von heute auf morgen durchgeführt werden kann. Es müßten aber mindestens für den Fall eines künftigen Krieges „die gegenseitigen Beziehungen aller Konsumenten und Produzenten durch allgemein staatlich geregelten Vertrag gesichert werden, der keinerlei Erhöhung der Preise von einem gegenüber dem anderen und keinerlei privaten Konkurrenzkampf zwischen den Verkäufern mehr möglich macht. D. h. man muß die unmittelbare Lieferung aller Erzeugnisse an den Staat zu den bestehenden Friedenspreisen sichern und die Verteilung durch den Staat, etwa mit Hilfe

[1] Vgl. Franz Staudinger, „Die innere Gefahr" in der Monatsschrift „Die Tat", Juli 1917.

Digitized by Google

der bereits im gleichen Sinne tätigen Genossenschaften, bewerkstelligen. Der Handel ist bis auf die Wurzel auszuschalten, und die Händler als Personen müssen im Zivildienst der Verteilung als bloße Sachkundige angestellt werden."

Hand in Hand mit solchen gesetzgeberischen Maßnahmen für die Kriegswirtschaft mag die staatsbürgerliche Erziehung der Jugend[1] gehen. Sie soll die innere Bereitschaft wecken, nicht nur für das Vaterland zu sterben, sondern auch für es zu leben. Gibt nicht heute gar mancher viel leichter sein Leben hin, als daß er auf maßlosen Gewinn verzichtete!

Diese Beispiele mögen genügen, um zu zeigen, daß die Verwirklichung der sittlichen Werte nicht nur Sache der Einzelnen ist und nicht nur durch Arbeit von Mensch zu Mensch gefördert werden kann. Das Volks-, Staats- und Wirtschaftsleben im ganzen muß vielmehr ins Auge gefaßt werden, hier müssen Mißstände beseitigt, hier müssen Verhältnisse geschaffen werden, die es dem Durchschnitt (der ja nicht über sittlichen Heroismus verfügt) ermöglichen, moralisch zu handeln.

6. Sittlichkeit und Religion

Ist unser Blick einmal auf die sozialethischen Aufgaben eingestellt, so müssen wir dabei auch einen sozialen Faktor berücksichtigen, der von hoher Bedeutung ist für Geist und Verhalten des Volkes — die Religion.

Die geschichtliche Betrachtung zeigt, daß tatsächlich Religion und Sittlichkeit von jeher in der innigsten Beziehung gestanden haben. Es ist angesichts dieser Tatsache begreiflich, daß bis auf den heutigen Tag die Theologen meist der Ansicht sind, daß „ohne Gott eine wahre Gewissenspflicht unmöglich zustande zu bringen sei"[2], d. h. daß die verpflichtende Kraft der sittlichen Normen nur auf den Willen und das Gebot Gottes begründet werden könne, daß ferner die Befolgung des Sittengesetzes, also die Verwirklichung der ethischen Werte durch den Glauben an einen persönlichen Gott aufs stärkste gefördert werde.

Zu der ersten dieser beiden Behauptungen haben wir schon früher Stellung genommen. Wir haben darauf hingewiesen (was jeder in seiner Selbstbesinnung bestätigt finden kann), daß sittliche Werturteile und daraus abgeleitete Normen als objektiv gültige (und eben damit auch als verpflichtende) uns unmittelbar einleuchten und daß diese Geltung als solche durch religiöse (oder metaphysische) Überzeugungen über Seiendes (Existenz eines Gottes und dessen Verhältnis zu uns) nicht begründet oder verstärkt werden kann. Somit steht uns auch in dieser Hinsicht die „Autonomie" des Sittlichen fest; die Sittlichkeit hat ihre Geltung unabhängig von Religion, die Ethik ist selbständig gegenüber Theologie und Metaphysik.

Immerhin wollen wir unsere früheren Darlegungen (S. 96f.) noch dadurch ergänzen, daß wir die bedeutsamsten gegnerischen Einwände hier kurz erörtern[3].

Man geht aus von der (auch unsererseits hervorgehobenen) Tatsache, „daß wir die sittlichen Gebote als unbedingte Forderungen an unseren Willen erkennen, die von unserer Willkür vollständig unabhängig sind." Man wirft nun die Frage auf: „Welches ist die Macht, die uns diese Fesseln auferlegt und uns so unbedingt gebietet?" Man antwortet: „Es kann nur

[1] Vgl. mein Buch „Das Problem der staatsbürgerlichen Erziehung", 1912.

[2] Vgl. V. Cathrein, Moralphilosophie, II. Bd., 5. Aufl., 1911, S. 17.

[3] Vgl. zum folgenden V. Cathrein, Moralphilosophie, I. B., 5. Aufl., 1911, S. 384 ff.

Digitized by Google

eine überweltliche Macht, d. h. Gott selbst sein." Denn a) „Die Allgemeinheit und Unzerstörbarkeit der Sittengebote beweist, daß sie in die Natur des Menschen hineingelegt sind, folglich nur von dem ausgehen können, der Gewalt hat über die menschliche Natur selbst." b) Wir sehen ferner, „daß auch diejenigen, die auf dem Gipfel irdischer Macht stehen, die also keine höhere Autorität über sich anerkennen ... sich den sittlichen Geboten unterworfen fühlen ... Ist das nicht ein Beweis, daß alle Menschen die sittlichen Gesetze als Gebote einer überweltlichen Macht ansehen, von denen kein Mensch sich oder andere entbinden könne?"

Wir fragen dem gegenüber: Könnte durch solche Beweisführung nicht auch aus der allgemeinen Anerkennung der logischen Gesetze — sie ist noch allgemeiner als die der ethischen — bewiesen werden, daß ihre Geltung nur durch eine Gesetzgebung Gottes begründet werden könne? Aber hält man das irgendwie für nötig? Glaubt man die Logik auf die Theologie (oder Metaphysik) stützen zu müssen?!

Es soll hier natürlich durchaus nicht die Frage erörtert werden, ob und mit welcher Sicherheit die Existenz eines persönlichen Gottes durch die Metaphysik dargetan werden kann oder welche Geltung wir dem religiösen Glauben zuerkennen. Nur das steht zur Erörterung, ob eine religionslose Sittlichkeit möglich ist. Wir bejahen diese Frage unter Hinweis darauf, daß sich die objektive Gültigkeit von ethischen Werturteilen geradeso mit Evidenz uns darstellt, wie die Geltung von logischen Gesetzen uns einsichtig genug ist. Würden wir Mord, Heuchelei, Verrat, Betrug plötzlich deshalb hochschätzen oder für erlaubt ansehen, weil wir nicht mehr an Gott glaubten? Oder würden wir in diesem Falle den Wert der Liebe, Güte und Wahrhaftigkeit bestreiten?!

c) Doch hören wir Cathrein weiter: „Nichts spricht deutlicher für den göttlichen Ursprung der Sittengebote als die Erscheinung des Gewissens ... Im guten Gewissen vernehmen wir die geheimnisvolle Stimme einer höheren Macht, die uns Billigung und Lob ausspricht und Frieden in unsere Seele gießt." „Die Gewissensbisse aber haben notwendig das Bewußtsein der Schuld zur Voraussetzung, und zwar das Schuldbewußtsein gegenüber einer hoch über uns stehenden Macht, vor der wir uns auch für unsere verborgensten Taten verantwortlich wissen und die nichts Böses ungestraft läßt. Diese Macht kann nur Gott selbst sein."

Wir bestreiten nicht, daß diese religiöse Ausdeutung der Gewissensvorgänge, d. h. der sittlichen Wertungen, dem religiös Gläubigen möglich, ja naheliegend ist. Wir müssen aber betonen, daß es sich hier nicht um eine streng sachliche Beschreibung der Gewissensreaktion, sondern um eine personifizierende Zurechtlegung handelt, die an sich durchaus nicht zwingend ist. So kann man auch, wenn uns irgendein Gedanke z. B. an eine drohende Gefahr aufsteigt, sagen: eine innere Stimme warnte mich! Aber man wird doch zugeben, daß das nichts anderes ist als eine bildlich-poetische Umschreibung. Eine solche liegt auch vor, wenn man von sittlichen „Gesetzen" und „Geboten" redet. Man hat argumentiert: ein Gesetz ist doch nicht denkbar ohne Gesetzgeber, und das ist eben sein Gott[1]. Aber das ist eine Beweisführung aus bloßen Worten. Nennen wir die damit gemeinten inneren Erscheinungen Wertungen oder Antriebe, Nötigungen, so bricht jener ganze „Beweis" zusammen.

d) „Daß alle Menschen unbewußt die sittlichen Gebote als Gesetze einer überirdischen Macht ansehen," geht auch daraus hervor, daß „wir nicht bloß urteilen, die sittlichen Güter seien allen anderen Gütern vorzuziehen, sondern auch, es sei absolut unerlaubt, um eines irdischen Gutes willen — und möchte

[1] So auch Cathrein a. a. O., S. 398.

Digitized by Google

es auch das größte und kostbarste sein — die sittliche Ordnung zu verletzen." „Wie läßt sich diese unbedingte Forderung erklären, den sittlichen Geboten nötigenfalls alle irdischen Güter zum Opfer zu bringen? Vollständig nur dadurch, daß man die sittliche Ordnung mit den höchsten und ewigen Gütern des Menschen in Zusammenhang bringt. Dieser Zusammenhang kann nur durch den Willen desjenigen hergestellt werden, der dem Menschen sein Endziel vorgesteckt hat." — Auch hier handelt es sich wieder um die — durchaus nicht zwingende — religiöse Deutung einer von uns ebenfalls anerkannten Tatsache: daß nämlich die sittlichen Werte sich *als die obersten* mit Evidenz darstellen, und daß sie motivierend auf unser Wollen wirken. Indem Kant den Begriff des „kategorischen Imperativs" prägte, hat er diesen Charakter der sittlichen Werte und Normen, unbedingt zu fordern, treffend wiedergegeben; dabei hat er doch die Selbständigkeit der Ethik, die prinzipielle Unabhängigkeit der Moral von der Religion entschieden vertreten.

e) Cathrein wirft gegenüber Kant die Frage auf[1]: „Woher stammt dieser unbedingte kategorische Imperativ? Die Nötigung muß irgendwo einen Grund haben. Entweder muß Kant dieselbe aus dem Willen des Schöpfers erklären, oder er muß eine Art Fatalismus annehmen, dem wir unterliegen, wir wissen nicht wie."

Die Frage: „woher stammt?" wird man zwanglos nur auf das Zustandekommen, die Ursache der Existenz des „kategorischen Imperativs" beziehen können; in diesem Sinne ist es aber eine *Seins*-, nicht eine *Geltungsfrage*, gehört also in die Metaphysik, nicht in die Ethik. Bei Cathrein verrät sich übrigens eine Denkweise, der alles erklärt scheint, wenn sie es nur auf Gott zurückführt. Könnte man nicht wiederum fragen: Woher stammt denn Gott? Er müsse doch irgendeinen Grund haben. Wenn Cathrein aber meint, daß man dem kategorischen Imperativ wie einem Fatum gegenüberstehe, so verrät er, daß er kein Verständnis hat für den *einsichtigen* („evidenten") Charakter der sittlichen Werturteile und Normen; dafür, daß sie uns nicht als eine unverständliche dunkle Nötigung, sondern als eine einleuchtende, sachliche Forderung entgegentreten. Käme ihm übrigens diese inhaltliche Beschaffenheit nicht zu, so könnten wir uns ja auch dem Willen Gottes nur wie einem Fatum beugen; er würde uns nur durch seine überlegene *Macht* zu blinder Unterwerfung nötigen, nicht durch seinen inneren *Wert* und seine evidente *Berechtigung* überzeugen.

f) „Es liegt auf der Hand," — wendet schließlich Cathrein ein[2] — „daß die Pflicht im Sinne Kants völlig unzureichend und kraftlos wäre. Wie sollte der kategorische Imperativ den Menschen mitten in den Stürmen des Lebens zu stützen und gegen den Anprall der erregten Leidenschaften zu schirmen vermögen? Die Sünde ist ja nach Kant nichts als ein Verstoß gegen den kategorischen Imperativ. Der müßte aber gar naiv sein, der ohne Rücksicht auf Gott lieber die schwersten Opfer bringen, selbst sein Leben hingeben, als diesem Imperativ mißfallen wollte."

Also waren z. B. alle die nicht-gottesgläubigen Soldaten, die im Kriege bis zum Tode ausgehalten haben, „gar naiv"! Sie hätten nach Cathrein richtiger, mindestens gescheiter, gehandelt, wenn sie durch Flucht, Verrat, geheuchelte Krankheit oder durch irgendein Mittel ihr Leben erhalten hätten. Verrät sich in einer solchen „Beweisführung" nicht eine Denkungsart, die für das innere Recht, die sachliche Geltung des sittlich Gebotenen kein wirkliches Verständnis

[1] A. a. O., S. 398 f.
[2] A. a. O., S. 399.

Digitized by Google

hat und der alle Verpflichtungskraft der ethischen Norm nichtig scheint, wenn nicht Gott mit seiner lohnenden und strafenden Macht dahinter steht?[1]

Wir wollen annehmen, daß sich Cathrein dieser logischen Konsequenzen seines Einwandes gegen Kant nicht bewußt war.

Übrigens gehört dieser Einwand streng genommen nicht mehr zu der Frage, die wir bisher behandelt haben, ob nämlich die Geltung der sittlichen Normen nur durch das Zurückgreifen auf das Gebot Gottes begründet werden kann, sondern zu der zweiten, welche Bedeutung für die Verwirklichung des Sittlichen der religiöse Glaube habe.

Daß die Einflüsse der Religion auf das sittliche Leben nicht durchweg günstige gewesen sind, zeigt die geschichtliche Erfahrung und wird sogar von theologischen Ethikern zugegeben[2].

Das von der Religion geforderte Handeln kann bloß rituell und darum sittlich leer, ja unsittlich sein wie z. B. in orgiastischen Kulten. Die Religiosität, zumal in ihrer mystischen Form, kann zur Gleichgültigkeit gegen das diesseitige Leben und seine Anforderungen und zu völliger Passivität führen. Wird die sittliche Forderung einseitig auf die positive Anordnung Gottes und dessen „Sanktion" durch Lohn und Strafe gegründet, so hemmt dies die Selbständigkeit der sittlichen Erkenntnis und die Schätzung des inneren Wertes des Sittlichen, ja es begünstigt eine egoistische, lohnsüchtige oder sklavische Gesinnung. Das Vertrauen auf göttliche Gnade und Barmherzigkeit kann sittliche Trägheit und Leichtsinn erzeugen. Die Überzeugung, den allein wahren Glauben zu besitzen, wird gelegentlich Hochmut, Intoleranz, Fanatismus großziehen.

Trotz alledem möchte ich mich dem Urteil derer anschließen, die die günstigen Einflüsse der Religion auf die Sittlichkeit weit höher veranschlagen als die ungünstigen, besonders dann, wenn religiöses und sittliches Bewußtsein im Einklang stehen, ja sich aufs innigste durchdringen, fördern und läutern.

Wenn die Rücksicht auf göttliche Belohnung und Bestrafung auch für sich ein egoistisches Motiv ist, so kann sie doch der Schätzung der sittlichen Werte selbst, zumal in schweren Versuchungen, kräftige Unterstützung gewähren. Besonders gilt das für den jugendlichen und überhaupt den sittlich unreifen Menschen[3]. Zwar gehört die sittliche Gesinnung dazu, damit das Verhalten auch nach der subjektiven Seite sittlich, also wirklich „moralisch" sei, aber selbst das bloß „legale" Verhalten ist immer noch besser als das unmoralische, jedenfalls vom Standpunkt des allgemeinen Wohles und sofern es die Gewöhnung ans Unsittliche und das böse Beispiel nicht aufkommen läßt. Ferner wird der Egoismus, wenn seine Ziele ins Jenseits verlegt werden, unter Um-

[1] Die entgegengesetzte Auffassung findet sich bei einem protestantischen Theologen, W. Herrmann. Er sagt über das sittliche Gesetz: „Wenn uns auch niemand, weder Gott noch Mensch, solches vorschriebe, wir würden es dennoch uns auferlegen als das Notwendige, das wir selbst als solches einsehen." „Ethik", 4. A., 1909, S. 48. Übrigens ist Herrmanns Ethik ein Beleg dafür, daß auch mit lebendigem religiösem Glauben sich die Anerkennung der Selbständigkeit des Sittlichen verbinden kann (was auch für Kant zutrifft).

[2] Das Folgende nach der „Ethik" (1907) des Professors der protestantischen Theologie Johannes Gottschick (S. 30ff.).

[3] Wenn Cathrein (a. a. O., S. 400) die Frage aufwirft: „Hat der etwa ein anderes Sittengesetz als der „sittlich reife Mensch"?" so ist zu antworten: Nein, aber er steht ihm noch anders gegenüber: unselbständig, noch nicht so durchdrungen von seinem inneren Recht und seiner Geltung, noch stärker beeinflußt von außer- oder widersittlichen Trieben.

Digitized by Google

ständen fürs Diesseits unschädlich gemacht, ja in eine sozial nützliche Kraft verwandelt. Man denke an die vielen gemeinnützigen Betätigungen, Schenkungen und Stiftungen, die z. T. wohl aus der Hoffnung hervorgehen, dadurch ewigen Lohn im Jenseits zu erwerben.

Die tiefe Ehrfurcht, die der Fromme seinem Gott gegenüber hegt, überträgt sich für ihn auch auf das Sittengesetz als das Gebot Gottes und bildet ein kräftiges Motiv seiner Befolgung. Die anschauliche Verkörperung des sittlichen Ideals in einer göttlichen Person — zumal wenn sie zugleich als Mensch gedacht wird wie Christus — kann lebendiger und erwärmender wirken als der Gedanke an ein unpersönliches Gesetz. Und wenn gar herzliche Liebe zu Gott den Gläubigen erfüllt, so ist diese ein mächtiger Antrieb, Gott durch Tugend und Opfer gleichsam Freude zu machen, und sie hält ab, ihn durch Sünde zu beleidigen und sich ihn zu entfremden. Wenn dem religiösen Glauben das Göttliche sich stets als ein Geheimnisvolles, Schauererweckendes und doch Anziehendes, kurz als etwas sich darstellt, das als „ein ganz Anderes", Überweltliches in unsere diesseitige Sphäre hereinragt, so wird auch auf das Sittliche als Inhalt des göttlichen Willens dieser Nimbus hinüberstrahlen und seine Motivationskraft und sein Schwergewicht steigern. Es erscheint dann nicht mehr als eine bloß menschliche irdische Angelegenheit, sondern als ein Wert von kosmischer, ja überweltlicher Bedeutung. Dadurch wird auch die sittliche Zuversicht mächtig gesteigert. Diese ist ja den schwersten Erschütterungen ausgesetzt durch die Erkenntnis, daß der ganze Lauf der Natur so gänzlich unbekümmert um Gut und Böse sich abspielt, daß auch das Menschenleben so oft den Triumph des Egoismus und des Bösen und die lähmende Herrschaft sittlicher Gleichgültigkeit und Stumpfheit zeigt, daß endlich der Tod dem Einzelnen wie dem ganzen Menschengeschlecht droht. Zudem gerät auch der, der es mit dem Guten ernst nimmt, gar oft in Gefahr, angesichts der eigenen Schwäche zu verzagen. Wie ermutigend und stärkend muß es da wirken, wenn für den Frommen die Überzeugung sicher steht, daß Gott ihn im sittlichen Ringen stärken und daß Gott auch in der Welt das Gute zum schließlichen Siege führen werde in einem („ewigen") Endzustand, in dem nichts wahrhaft Wertvolles verlorengegangen und Gott „Alles in Allem" ist.

So wird jeder, dem die Verwirklichung der sittlichen Werte am Herzen liegt, einen ethisch geläuterten religiösen Glauben als mächtigen Bundesgenossen begrüßen und die Kirche als erzieherische Macht würdigen. Er wird allerdings nie vergessen dürfen, daß der Glaube seine Hilfe nur leisten kann, wenn er echt, wenn er wahre Herzensüberzeugung ist. Das kritische Denken eines hochentwickelten Kulturvolkes setzt freilich solchen Glauben gefährlichen Anfechtungen aus, und in vielen bricht er ganz zusammen. Dem muß auch der Religionsunterricht Rechnung tragen. Er darf nicht der Jugend die irrige Meinung einprägen, wenn man nicht mehr an Gott glaube, so sei es „naiv", ja töricht, noch sittliche Normen zu achten; denn dann wird mit dem Zusammenbruch des Glaubens gar zu leicht auch die Moralität zusammenbrechen. Die Religion leidet keine Einbuße, wenn sie neidlos die Selbständigkeit und das eigene Recht der Sittlichkeit anerkennt. Deshalb kann sie doch treue Bundesgenossenschaft mit ihr halten.

*

Digitized by Google

Schriften über Ethik

Die geschichtliche Entwicklung der Sittlichkeit und der Ethik behandeln:

L. Schmidt, Die Ethik der alten Griechen, 2 Bde., 1882.
M. Wundt, Geschichte der griechischen Ethik, I. 1908, II. 1911.
Th. Ziegler, Die Geschichte der Ethik. I. Die Ethik der Griechen und Römer, 1881. II. Die christliche Ethik, 2. Ausg. 1892.
F. Jodl, Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, 2. Aufl., I. 1906. II. 1912.
A. Liebert, Ethik, 1924. (Eine Auswahl aus den bedeutendsten Ethikern von Platon bis Natorp.)

Von älteren Ethikern sei wegen seiner besonders nachhaltigen, bis in die Gegenwart reichenden Wirkung nur genannt: Immanuel Kant. Unter seinen Schriften kommen hier in Betracht: „Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", 1785, „Die Kritik der praktischen Vernunft", 1788, „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", 1793, „Zum ewigen Frieden", 1795, „Die Metaphysik der Sitten", 1797.

Erläuterungsschrift: A. Messer, „Kants Ethik", 1904. (Zur Einführung: A. Messer, Kants Ethik und Religionsphilosophie, ausgewählte Abschnitte aus Kants Schriften, 1905 und „Kants Leben und Philosophie", 1924.)
L. Nelson, Die kritische Ethik bei Kant, Schiller, Fries, 1914.

Neuere ethische Schriften im Geiste Kants:

P. Hensel, Hauptprobleme der Ethik, 2. Aufl., 1913.
Th. Lipps, Die ethischen Grundfragen, 2. Aufl., 1905.
H. Cohen, Die Ethik des reinen Willens, 2. Aufl., 1907.
A. Görland, Ethik, 1914.

Neuere Darstellungen der Ethik im Geiste des Christentums sind:

a) vom katholischen Standpunkt:

V. Cathrein S. J., Moralphilosophie, 5. Aufl., 2 Bde., 1911.
M. Scheler, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, 1916.
A. Messer und M. Cribilla S. J., Katholisches und modernes Denken. Ein Gedankenaustausch über Gotteserkenntnis und Sittlichkeit. 1924.

b) vom protestantischen Standpunkt:

H. Schwarz, Das sittliche Leben, 1901.
C. Stange, Einleitung in die Ethik, 1901.
J. Gottschick, Ethik, 1907.
W. Herrmann, Ethik, 1909.
E. W. Mayer, Ethik. Christliche Sittenlehre 1923.

Unter den bedeutendsten modernen Philosophen haben die Ethik im Geiste ihrer Philosophie (bzw. Metaphysik) dargestellt:

E. v. Hartmann, Grundriß der ethischen Prinzipienlehre, 1909.
W. Wundt, Ethik, 4. Aufl., 3 Bde., 1912.
Fr. Paulsen, System der Ethik, mit einem Umriß der Staats- und Gesellschaftslehre, 2 Bde., 9. u. 10. Aufl., 1913.

Digitized by Google

Im Geiste des Monismus ist geschrieben:
J. Unold, Aufgaben und Ziele des Menschenlebens, 3. Aufl., 1908.
Eine empiristisch-naturalistische Philosophie mit idealistischer humaner Ethik verknüpft der Däne
H. Höffding, Ethik (deutsch von Bendixen), 2. Aufl., 1908.

Fragen der Methode behandeln:
G. Simmel, Einleitung in die Moralwissenschaft, 2 Bde., 1892/93.
E. Becher, Die Grundfrage der Ethik (Versuch einer Begründung des Prinzips der größten allgemeinen Glückseligkeitsförderung), 1908.
H. Sidgwick, Die Methoden der Ethik (deutsch von E. Bauer), 2. Bd., 1909.
G. Heymans, Einführung in die Ethik, 1914, 2. Aufl. 1922.
L. Nelson, Vorlesungen über die Grundlagen der Ethik. I. Bd. Kritik der praktischen Vernunft, 1917.

Aus der Literatur über die Freiheitsfrage seien angeführt:
A. Messer, Das Problem der Willensfreiheit, 1911, 3. Aufl. 1922 (versucht Determinismus oder Indeterminismus objektiv zu würdigen).
H. Driesch, Das Problem der Freiheit, 1917, 3. Aufl. 1922 (sucht die Unlösbarkeit der theoretischen Freiheitsfrage darzutun).

Den Determinismus vertreten:
L. Traeger, Wille, Determinismus, Strafe. 1895.
L. Müffelmann, Das Problem der Willensfreiheit, 1902.
M. Offner, Willensfreiheit, Zurechnung und Verantwortung, 1904.
J. Petersen, Willensfreiheit, Moral und Strafrecht, 1905.
W. Windelband, Über Willensfreiheit, 2. Aufl., 1905.
G. F. Lipps, Das Problem der Willensfreiheit, 1912,
ferner von den oben Genannten: v. Hartmann, Wundt, Paulsen, Heymans.

Den Indeterminismus verteidigen:
C. Gutberlet, Die Willensfreiheit und ihre Gegner, 1893.
W. v. Rohland, Die Willensfreiheit und ihre Gegner, 1905.
J. Mack, Kritik der Freiheitstheorien, 1906.
K. Joël, Der freie Wille, 1908,
W. Heuer, Kausalität und Willensfreiheit, 1924 (versucht zu zeigen, daß in der Kausalbeziehung Notwendigkeit nicht enthalten sei),
ferner von den oben Genannten: Cathrein.

Endlich mögen einige Schriften genannt werden, die für den Zusammenhang der Sittlichkeit mit anderen Kulturgebieten lehrreich sind:
G. Radbruch, Einführung in die Rechtswissenschaft, 2. Aufl., 1913. Grundzüge der Rechtsphilosophie, 1914.
G. Graf Hertling, Recht, Staat und Gesellschaft, 1916.
G. Cohn, Ethik und Soziologie, 1916.
F. Staudinger, Kulturgrundlagen der Politik, 2 Bde., 1914.
J. Cohn, Der Sinn der gegenwärtigen Kultur, 1914.
W. Rathenau, Zur Kritik der Zeit, 1912 u. ö.
" " Zur Mechanik des Geistes, 1913 u. ö.
" " Von kommenden Dingen, 1917 u. ö.

*

Digitized by Google